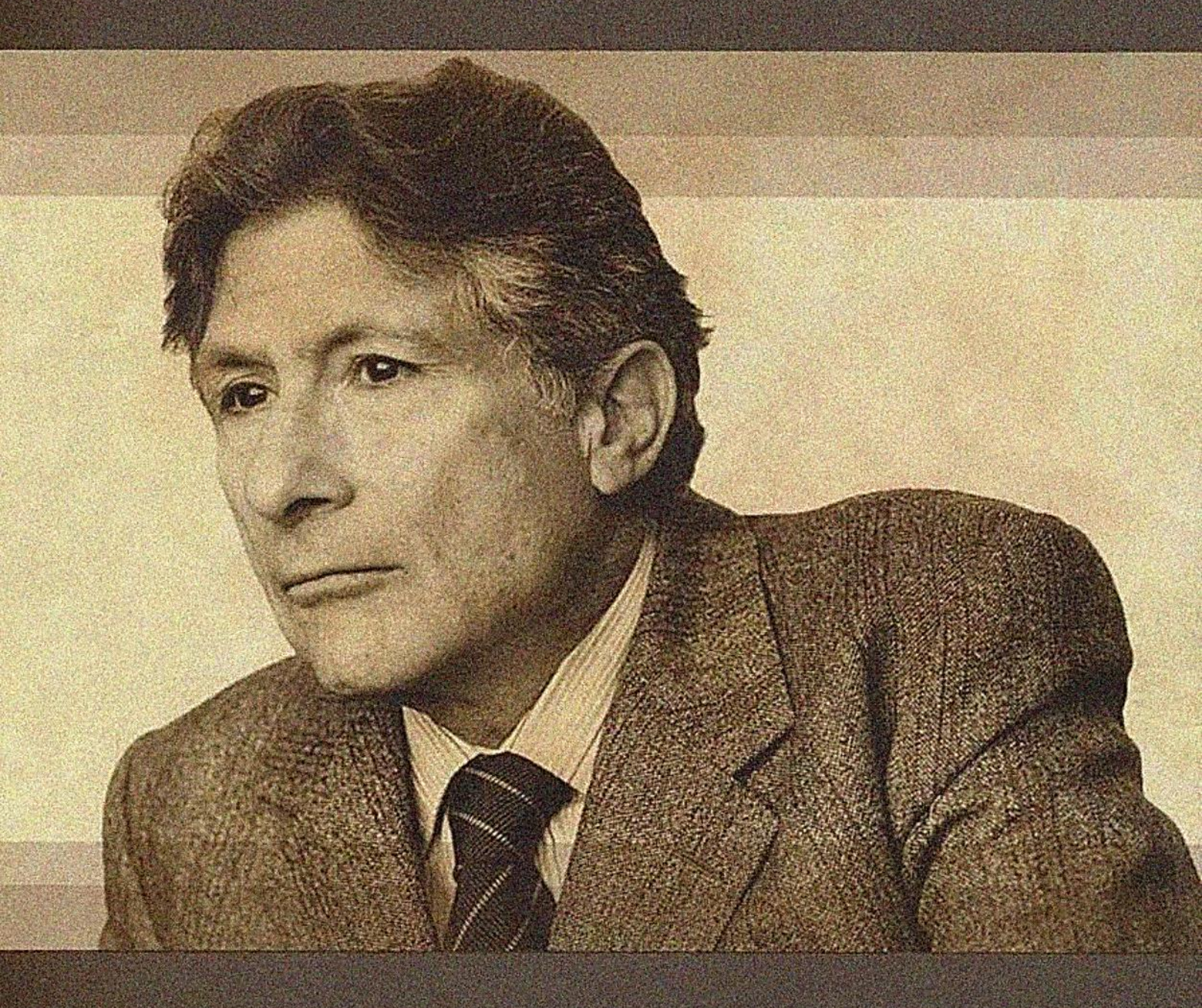
إدوارد سعيد
والمؤثرات الدينية للثقافة

وليام د. هارت



ترجمة: د. قصي أنور الذبيان

كتب أعلام وقادة الفكر العربي والعالمي
لمتابعة الكتب التي نصورها ونرفعها لأول مرة
على الروابط التالية

اضغط هنا منتدى مكتبة الاسكندرية

صفحتي الشخصية على الفيسبوك

جديد الكتب على زاد المعرفة 1

صفحة زاد المعرفة 2

زاد المعرفة 3

زاد المعرفة 4

زاد المعرفة 5

scribd مكتبتي على

مكتبتي على مركز الخليج

أضغط هنا مكتبتي على تويتر

ومن هنا عشرات آلاف الكتب زاد المعرفة جوجل

إدوارد سعيد
والمؤثرات الدينية للثقافة

تأليف: وليام د. هارت

ترجمة: د. قصي أنور الذبيان

مراجعة: د. أحمد خريس

نبذة عن المؤلف:

وليام د. هارت أستاذ مساعد في علم الأديان-جامعة ديوك. يكتبُ في المجلة الأمريكية للفلسفة واللاهوت، وهو عضو في الأكاديميّة الأميركيّة للأديان، واللجنة الجنوبية الشرقية لدراسة الدين. تدور اهتماماته حول التقاطع بين الفكر الديني والنقديّ، والدراسات الدينية التراثية، والطبيعيّة، وما بعد المعاصِرة.

الطبعة الأولى 1432هـ 2011م

BL51 .H336 2011
Hart، William D.، 1957-
Edward Said and the religious effects of culture
إدوارد سعيد والمؤثرات الدينية للثقافة / تأليف وليام د. هارت ؛ ترجمة قصي أنور الذبيان.-ط. 1.- أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.
تدمك:0-852-01-9948-978
293ص. ؛17×24 سم.
ترجمة كتاب : Edward Said and the religious effects of culture
1. سعيد، إدوارد وليام. 2. الدين- فلسفة و نظريات. 3. العلمانية. ا. ذبيان، قصي أنور. ب. العنوان.

يتضمن هذا النص ترجمة الأصل الإنجليزي:
William D. Hart
Edward Said and the Religious Effects of Culture



www.kalima.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 468 6314 2 971+ فاكس: 462 6314 2 971+



www.adach.ae
ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 300 6215 2 971+ فاكس: 059 6336 2 971+

إدوارد سعيد

والمؤثرات الدينية للثقافة

المحتويات

تمهيد

إدوارد سعيد ناقد ثقافيّ ذائع الصيت وناشط فلسطيني، ويمكن القول إنه الأكثر تأثيراً بين النقاد الأمريكيين في الربع الأخير من القرن المنصرم. ولقد نشأت فكرة هذا الكتاب من دهشتي وحيرتي إزاء إشارة سعيد الخفيّة، الهائمة ولكن المستمرة، إلى المقدّس، والدينيّ، واللاهوتيّ، والمانويّ. فلمَ هذه الإشارات الدينيّة من لدن ناقد علمانيّ، كما يصف نفسه، ومفكر جُلّ عمله يبدو، -للوهلة الأولى- لا يأبه، إن لم يكن ليس له علاقة أبداً، بالمسائل الدينيّة؟ إنني أزعم أن وجود هذه الإشارات وغيرها، يعد مؤشرا على ديمومة الدين مقولةً ذات مفهوم غربيّ. إن الدين، كما هي الحال عند ماركس ونيتشه وهايدغر من قبله، هو التنينُ المفاهيميُّ العظيم الذي يتوجب على سعيد أن يقتله. وما أقوم به هو استكشاف المدى الذي يحتله الدين من أهميّة في نقد سعيد للثقافة والإمبريالية، كما هو الأمر بالنسبة لنقد ماركس لرأس المال، ونقد نيتشه للانحطاط، ونقد هايدغر للميتافيزيقيا.

سعيد رجل ذو أبعاد متعددة، وأنا أودُّ تسليط الضوء على بعض هذه الأبعاد دون غيرها. سأولي اهتماماً كبيراً لنزعته الماركسيّة، لكنني سأغفل الاهتمام بدوره ناقداً أدبيّاً. فرغم أن سعيداً لا يصف نفسه كماركسيّ، إلا أن الأفكار الماركسيّة لها تأثيرٌ عميق على تفكيره. وحسب فهمي ورؤيتي لسعيد، فما يقوم به، هو إحياء زعم ماركس أن «نقد الدين هو أساس كل النقد»[1]. وبناءً عليه، فللنقد الراديكاليّ علاقة ضرورية، وليست عرضية بالدين. وليس لديَّ إلمام بناقد اجتماعيّ معاصر أكثر إصرارا على هذه النقطة. في الواقع، يجعل هايدغر نقد الأنطولوجيا المتصلة باللاهوت أساس نقده، ويجعل دريدا «الحضور» (وهو مصطلح آخر للأنطو- ثيولوجيا) أساساً لنقده، كما يجعل ديلوز «التعالي» أساساً لنقده. لكن كُلاً منهم، وبطريقته الخاصة، ينحني أمام ماركس. ففي الوقت الذي يتكلم فيه ماركس بكل ثقةٍ قائلا: «نقد الدين قد استُكمِل في معظمه»[2]، فإن سعيداً يبدو غير متأكد من ذلك. إنه

---

(1) Robert C. Tucker (ed). *The Marx-Engel Reader*, 2nd edn. (New York: W.W. Norton & Company, 1979), p. 53.

(2) Ibid.

يجعل من الدّين قضيةً فقط، وبالتحديد ليُذكّر النقاد بما ليس نقداً، خِشْية أن يصبح النقد مرة أخرى، على الرغم من ثقة ماركس الأكيدة، لاهوتاً. إنه يحمل –وبشكل طوعيّ– عبئاً يرفض معظم النقاد الراديكاليين الاعتراف أو الشعور به: فعندما يعدون الدين عبئاً، فهم يعتمدون ماركس أو نيتشه أو غيرهما، ذلك أنهما تناولا الدِّين بصورة نهائية. إنني أنظر إلى عمل سعيد بوصفه تطفيفاً أو تحفظاً على زعم ماركس، الذي يرى أن نقد الدين قد اكتمل. إذ يرى سعيد أن هناك علامات في كل مكان على «عودة المكبوت» أو انبثاقاً في الأوساط النقدية لتدينيّة مكبوتة. فما يقوم به العديد من النقاد ينتمي إلى ضرب من التنظير اللاهوتي والشيطنة، أكثر من انتمائه إلى الجهد النقدي. وعليه، فإن سعيداً يرى مشروعه الخاص بوصفه مشروعاً علمانياً معارضاً لذلك الانحراف النقدي والثقافي، الذي غدا فيه نقد الدين، بما هو مقدمة للنقد «بلام التعريف»، طي النسيان.

إنني أتجاهل نقاد سعيد إلا إذا اقتضت الضرورة غير ذلك، لكن يمكن لنظرة خاطفة على كيفية قراءة الآخرين لسعيد، أن تُساعد القارئ في وضع تفسيري وفهمي في سياقهما الصحيح. وهذا أمر مهم، إذا أخذنا بعين الاعتبار ما سيراه بعضهم على أنه غريب أو غير متوقع، خاصة النبرة التي أستخدمُها في تعاملي مع الموضوع الدينيّ–العلماني في عمل سعيد. وقبل أن أتناول تلك القراءات الأخرى، لديّ ملاحظة سريعة، فعلى القارئ المثالي لهذا الكتاب أن يكون لديه أكثر من معرفة عابرة بسعيد، أو معرفة عابرة –على الأقلّ– بالقضايا العالقة بين الدِّين والعلمانيّة، بيد أن هذه المعرفة ليست ضرورية، إذ إن القارئ ذا الإرادة والتصميم المعتدلين يستطيع تثقيف نفسه في أثناء القراءة. ومن المُحتمل أن يتوصّل القارئ إلى فهم السبب الذي جعلني أفكر بسعيد والدّين معاً. لِمِثْل هكذا قارئ، سيكون لفصل الملاحظات التمهيديّة والفصل السادس أهميّة خاصّة في فهم أسباب مشاعر سعيد الحماسية حول الدِّين والعلمانيّة.

إن تفسيري وفهمي لسعيد هما جهد تأويلي «مفرط»؛ لأنهما يتجاوزان كلَّ ما هو واضح وصريح في متونه النصِّية. وهو [جهد]، كما يقول وليم جيمس، يتفوق على الإثبات، لكن

تقدمه ضئيل؛ أي أنه على غرار الفرضية. وبهذا فأنا أقرأ سعيداً على عكس ما هو معهود، وبشكل مخالف لما هو متعارفٌ عليه، وبصورة تمييزية، بشكل خاصّ، من خلال التشديد على إشكالية الدينيّ–العلماني الكامنة في عمله، ومن خلال الدفع والتوسيع والتمديد أو التفسير المُغالى فيه بهذا الاتّجاه. إنني أجد معنى وأهمية لا يجدهما الآخرون. وأستشفُّ، بشكل فضفاض، «مبادىء الدوافع» التي تقف خلف استخدامه للغة دينيّة وعلمانية. وهكذا فأنا لا أتناول لغته على أنها مجرد لغة ذات أسلوب غريب يدعو إلى الفضول، أو أنها تتّسم بالتأنق البلاغيّ، فمثل هذا النهج لا يمكن إلا أن يكون ضرباً مبالغاً فيه من المبالغة: إذ إن «حَقُّ» استعمال الغموض، واستخدام استعارات «بريئة» يكون مسموحاً به تارة ومحظوراً تارة أخرى. أعتقد أن هذا المنهج يُشكّل إضاءة على عمل سعيد، والحُكْم في نهاية المطاف – سواء أكانت تجاوزاتي تُضيء صورةً من شأنها أن تكون واضحة أم لا– هو أمر يعود للقارئ. تلك هي طريقة قراءتي لسعيد.

لكن كيف يقرؤه الآخرون؟ لسعيد، عموماً، قراءاتٌ ما بعد بنيويّة وماركسيّة، وقراءاتٌ في مجال الدراسات الإقليميّة (شرقُ أوسطيّة وآسيويّة)، وكلها تتمحور، إلى حد بعيد، حول الاستشراق، والزعم الرئيسيّ لسعيد فيها هو: أن الفكر الغربي في قبضة الميتافيزيقيا، التي تقدم مجموعة متحيزة من الفروقات بين شرقٍ متدهورٍ وغربٍ مستنير، ويُؤمّن ذلك سيطرة الغرب الإيديولوجية والعسكريّة على الشرق. إن القراءات ما بعد البنيويّة[1] لهذا الكتاب [الاستشراق]، غالباً ما تحتمل وجهين في نقدها، يُعتقد أن سعيداً أحدهما، لكن ليس الأمر كذلك تماماً. إن هذه القراءات تهدف في المقام الأوّل إلى الدفاع عن نظريّة ما بعد البنيويّة في وجه هرطقة سعيد في استعماله لفوكو ودريدا، فإما أنه ليس فوكوويّا بشكل كافٍ، أو أنه ليس دريدّياً كما ينبغي[2]. وفي أيّ من الحالتين، فإنه إنسانويٌّ إلى حد الإفراط. إن القراءات

(1) انظر:
Paul Bové, *Intellectuals in Power*. New York: Columbia University Press, 1986; Clifford James, *The Predicament of Culture*, (Cambridge, Harvard University Press, 1988); Young Robert, *White Mythologies*, (New York: Routledge, 1990.)

(2) يُقدِّم بوفيه وكليفورد، ولو بشكل متناقض، الزعم الأول، ويقدِّم يونغ الزعم الثاني.

الماركسيّة لسعيد تنتقد ليبراليته الشعبيّة أو تشييده صورة عن ماركس كمستشرق[1]. لكن، وحسب النقد السابق (الذي جاء في معظمه تعاطُفيّا)، لا يوجد نقد ستاليني صارخ ضِدَّ سعيد، مثل ذلك الذي نجده عند إعجاز أحمد وأتباعه. ينتمي أحمد إلى تلك المدرسة من المُفكِّرين الماركسيّين الذين يحتقرون الهراطقة الماركسيّين أكثر من احتقارهم الكُفَّار الرأسماليين. إن هذا العجز في التمييز بين الأصدقاء والأعداء (فالأصدقاء دائماً في دائرة الشك – كأعداء محتملين)، ينبئ بالكثير عن حكم أحمد. إنني أشعر بالحيرة والضياع فيما يتعلق بما يعتقده مناصرو أحمد وآرائهم حول ما يقوله. فما هو واضح بالنسبة إلي، أن حُجّته لا تعدو أكثر من ملاحظة في حاشية، وإلى حَدٍّ كبير فهي ملاحظةٌ شاذّة، فيما يخص سعيداً. أما دراساتُ الشرق الأوسط الإقليميّة (العربيّة والإسلاميّة)، والدراسات الإقليميّة الآسيويّة، فهي موقعٌ ثالثٌ تتم قراءة سعيد من خلاله. ومثل قراء ما بعد البنيويّة والماركسيّين، فهم لا يأخذون الموضوع الدينيّ–العلمانيّ لدى سعيد على محمل الجد[2]. إنهم لا يُعيرونه إلا اهتماماً عابراً، عبر إشارات سريعة هنا أو هناك، هذا إن حَظِيَ بأي اهتمام يُذكر. إن الرد الغالِبَ المُسَيطِر على الاستشراق من جانب علماء متخصصين في مجال الدراسات الشرق أوسطيّة يعكس الاهتماماًت التبريريّة لهؤلاء المستشرقين المحترفين المتعطشين للدفاع عن حقولهم المعرفية من تُهْمَة الاستشراق – أي تلك الفكرة التي ترمز إليها مجالات التخصص على أنها تمييز يقوم على الترتيب التراتبي، والتمييز المتحيّز بين الشعوب الشرقيّة والغربيّة. وما هو أجدر بالملاحظة –مع ذلك– هو ندرة انخراطِ ومشاركةِ الباحثين في مجال الدراسات الإقليميّة. إنّ بعضهم يؤكد أهميّة عمل سعيد، لتصنيفه فقط كعمل «استغرابي» Occidentalist. لكن ثمة آخرين يضعون علامة استفهام على مؤهلاته، غير أن سعيداً يتجاهل، وعلى نحو مناسب،

---

(1) Palmer Bryan D., *Descent into Discourse*, (Philadelphia: Temple University Press, 1990); Ahmad, Aijaz, *In Theory*, (New York: Verso, 1992).

(2) يُستثنى، جزئيا، من هذا مقالة عامر ر. مفتي: «Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture» ؛ أنظر أيضاً

Viswanathan ,Gauri ,*Outside The Fold: Conversion, Modernity and Belief*, Princeton University Press, 1998, 95-125.

تستخدم فيسواناثان أيضاً، بشكل محدود، الموضوعات الدينية لسعيد، خاصة فكرة «الدنيوية».

هذا النوع من النقد، الذي لا يعدو كونه محاولة صغيرة لفرض طوق أمنيّ لحماية حدود التخصصات، كبديل عن التصارع النقديّ مع ما يسوقه من حجج وجدالات. ولقد أثبتت هذه المحاولة «لإلغاء» حجة سعيد، عن طريق انتزاع منزلته العلمية، عدم جدواها. إنّ تذرّع علماء الاستشراق بالخبرة، وبلازمةِ أن سعيداً يفتقر إليها، ما هي إلا محاولات مخفقة، ذلك أن الخبرة ليست إلاّ افتراضاً. «إنّ الدليلَ على قيمة الحلوى العلميّة ومذاقها (سواء أخذنا خبرتهم الافتراضيّة على محمل الجد أو لا) يكون في الأكل والتذوّق». فنادراً ما يواجه المرء تحليلا جوهريّا مُسْتداماً، وما يحصل عليه المرء عوضاً عن ذلك هو احتفاءٌ غير نقديّ بنقد سعيد للمعرفة والسلطة الاستشراقيتين، أو، في أغلب الأحيان، هُراء غير نقديّ لا قيمة له.

سأسعى جاهداً إلى تجنُّب كلا الإغرائين– وغيرهما الكثير. وبناء على ذلك، سأستعملُ لغةً شاملة للجنسين حيثما كان ذلك مناسباً. لكنني لن أجعل منها قضية فيتيشية [صنمية]، ويعني ذلك أنني لن أضع لغة ذات حساسيّة جنوسية في أفواه هؤلاء الذين –ولأيّ سبب كان– ليس لديهم حساسيّة في هذا الاتجاه. آمل أن أمتلك تلك الحساسيّة، لكنني آمل أكثر أن أكون استفزازيّاً.

إن الدعم الذي تلقَيتُه من أناس كثيرين أبهظني بدين لا أستطيع سداده إلا بإبداء الغبطة والامتنان، فدون العمل الدؤوب الذي قام به جفري ستاوت، الذي أُقدّر عمق زمالته الفكريّة، ما كان لهذا الكتاب أن يرى النور. فقد قُدِّر لي أن أطّلع على عمل إدوارد سعيد أوّل مرّة خلال حلقة دراسيّة لطلبة الدراسات العليا قام بتدريسها كورنيل ويست، الذي أثار لديَّ –بدوره– اهتماماً خاصّا بإشارات سعيد الخفيّة للدين والعلمانيّة. لقد تم تحفيز اهتمامي أكثر من خلال الاهتمام المشترك لتومي وليامز، وهو زميلٌ في الدراسات العليا. إذ قمنا بقراءة عمل سعيد معا خلال صيف 1991، ولا أستطيع أن أتخيل ما كانت ستؤول إليه الأمور دون فيكتور اندرسون، وهو أفضل أصدقائي، حين حباني بدعمه ودُعابته، ودون الرعاية التي تلقيتُها من أفضل زميل؛ ميلفن بيترز. فَهُما، وكلٌّ بطريقته التي لا مثيل لها، أبقياني عقلانياً. كما أقدّم لمحرري سلسلة دراسات كامبردج في الدِّين والفكر النقديّ – جيفري ستاوت،

ووريني براودفوت، ونيكولاس ولترستورف – ولمحرر كامبردج (محرر هذا الكتاب)؛ كيفين تايلور، جزيل الشكر.

كنتُ قد قدّمتُ نسخةً سابقةً من الفصل الأوّل خلال ندوة عقدت في كليّة الدراسات العليا ضمن مركز القيم الإنسانيّة التابع لجامعة برنستون، ولقد وَضَعَ النقد الحادّ والمباشر الذي وجه إلي من زملائي المشاركين، أمامي تحدّيا لأُفكِّر بشكل نقديّ أعمق. لذا لا يسعني إلا أن أشكر المركز على دعمه الثقافيّ والماديّ. كما تم نشرُ جزء من فصل الملاحظات الختاميّة سابقاً تحت عنوان «كورنيل ويست: بين صخرة رورتي ومكان هاورواس الصعب» في المجلة الامريكية للاّهوت والفلسفة 2:19 (1998)، 151–172. أشكر تايرون انبدي –مُحرِّر المجلة آنفة الذكر– لسماحِهِ لي باستعمال المادة ذاتها بشكل مغاير، وفي سياق مختلف تماماً. كما أشكر إدوارد سعيد لسماحه بإعادة إصدار سلسلة من الرسائل المتبادله بينه وبين مايكل فالزر.

وختاماً، والأهم من كل هذا، فإنني أقدم شكري الخاص والجزيل لكارول، وأدريان، وكوامي؛ وهم: زوجتي، وابنتي، وابني. فأنا دونهم عديم القيمة.

ملاحظاتٌ أوّليّة

الخروج ومسألة فلسطين

لا وجود لإسرائيل دون غزو كنعان وطرد الكنعانيّين، أو الحطِّ من مكانتهم - الآن كما في الأمس. (إدوارد سعيد، «سجال: مايكل فالزر وإدوارد سعيد»).

لقد ألْهَبَ إصدار كتاب مايكل فالزر «الخروج والثورة» جدلاً ذا مرارة غير طبيعيّة بين فالزر وسعيد. ولقد احتلت قضيةُ التمثيل مكانا بارزا في هذا الجدل. فما هي أنسبُ طريقةٍ لتمثيل قصة الخروج، ومدلولاتها السياسيّة المعاصرة بكُلِّ وضوحٍ ودقّةٍ وبساطةٍ؟ وهذه هي السمات المميِّزة لأسلوب فالزر- ذلك الأسلوب الأورويليّ [نسبة إلى جورج أورويل] الجديد - إذ يُقدِّم فالزر نقاشاً حول قصّة الخروج بوصفها نموذجاً للسياسة الثوريّة. وقد كان من المحتمل أن يتلقّى كتاب فالزر نزراً يسيراً من الاهتمام (فقد كان -حتى خلال كتابته- ضحلاً في تحليله، وربما لم يحظَ بتقدير كبير) لو لم يتلقَ مراجعة حصيفة من سعيد. يُضفي كتاب فالزر -وفقاً لسعيد- شرعيّةً معقدة على العلاقات الإسرائيلية-الفلسطينية المعاصرة، فهو بمثابة تكرار تاريخيّ لغزو بلاد كنعان. وأدّت هذه المراجعة إلى تبادلِ رسائل لاذعة بين الرجلين (الأوّل فلسطينيّ أمريكيّ والثاني يهوديّ أمريكيّ). إن تصاعُد وتيرة النقد اللاذع - عبر المراجعة، والدحض، والتعقيب - يوحي بوجود أمر مُهِمّ يضع الأمور على المحك في هذا الخلاف. لكن ما على المحك، ليس تنافساً في وجهات النظر حول كيفيّة تمثيل قصّةٍ دينيّةٍ فقط، لكن أيضاً حول الاختلاف في وجهات النظر إزاء طبيعة العلمانية ومسؤوليّة المُثقّف.

إن وجهات النظر هذه تتطلب مزيداً من الغربلة، إذ إن هناك كثيراً منها، أكثر مما يمكن تخيّله. وبإمكاني تبسيط هذه الغربلة من خلال طرح أربعة أسئلةٍ مركبة معقدة أسوقها بما يلي، وتساعد هذه الأسئلة في توضيح ماهيّة الركائز التي ينطوي عليها الخلاف بين سعيد وفالزر:

(1) فلماذا يعُد الدِّين وصفة جيدة للتضامن الإثنيّ والعرقيّ والقوميّ؟ أو–لطرح السؤال بطريقة مغايرة– لماذا تتحوّل –بسهولة– النقاشات المتعلِّقة بالإثنيّة، والسلالة، والقوميّة إلى نقاشاتٍ متعلِّقة بالدين؟ هل تعمل هذه الأنماط من التضامن على تمكين أو تعطيل النقد الراديكاليّ؟ أو هل العلاقة بين التضامن، والنقد الراديكاليّ أكثر تعقيداً؟

(2) هل الوعي الدينيّ، والوعي النقديّ غير متوافقين؟ هل تُعَدُّ الالتزامات الدينيّة تسوية للنقد الراديكاليّ بطرق ليست بديهيّة؟

(3) يورد ماركس في مقدمة مقالته «مساهمة في نقد كتاب هيجل: أصول فلسفة الحق» تأكيده: «أنَّ نقد الدِّين قد اكتمل تقريباً». لكن الشكوك تساور سعيداً حول ذلك. دعوني أُضيف أمراً إلى تلك الشكوك من خلال السؤال التالي: هل سيكتمل نقد الدِّين مستقبلاً؟ وكيف لنا أن نعرف؟

(4) ما هي أنواع العلاقات الملائمة التي يُمكِن أن تربط النقاد العلمانيين مع الدِّين؟ هل عليهم التخلّي عن انتماءاتهم الدينيّة؟ وتجنُّب اللغة الدينيّة بحذق بالغ، والنظر إلى تنشئتهم الدينيّة بحرج أو احتقار، وعدِّ انتماءاتهم الدينيّة أموراً خاصّة، وملائمة لمجالاتها الخاصة، أو هل من الممكن إنتاج وصقل مزاجٍ لعوب، وشكيّ ومُقدَّر، لكنه تهكُّميّ تجاهها؟ أيُّهما أكثر راديكاليّة – أيْ، أيُّهما أكثر احتماليّة لتحقيق النتائج التي نريدها؟ أيّ المنهجين أكثر احتمالاً في تقويض السمات المُقزِّزة وغير المرغوبة عند الحديث عن الولاءات الدينيّة، وفي الوقت نفسه عند رعاية كلِّ ما هو حميد ومفيد؟

دعونا نبدأ من جديد، مع إبقاء هذه التساؤلات في بالنا. إن مقالة سعيد «كتاب مايكل فالزر الخروج والثورة: قراءةٌ كنعانية»، تكشِف عن رَجُل مُستغرِق في تحليله سياسيّا ووجوديّا. إن تبادلَ الرسائل المفتوحة يكشف عن رَجُلَين انهمكا باستغراقٍ مماثل في ردودهما على بعضهما. ففي كتاب الخروج والثورة، يضع فالزر مزاعم تاريخيّة حول الكيفيّة التي فُهِمت بها قصّة الخروج، ونتائجها الملحوظة في السياسة الراديكاليّة. الناس مختلفون تاريخيّاً وجغرافياً كاختلاف البيوريتانيين [الطهرانيين] الإنجليز، والمستعمرين الأمريكيّين، والقوميّين

البويريين في جنوبي أفريقيا، وأعضاء الكونجرس القوميّ الأفريقيّ، والقيادة الدينيّة لحركة الحقوق المدنيّة الأمريكيّة. هؤلاء الناس وجدوا إلهاما ثوريّا في قصّة الخروج. فبالنسبة لهم، كانت قصّة للتحرُّر من القهر في هذه الحياة الدنيويّة. وكما يقول فالزر في الفقرة الأخيرة من كتابه، إنَّ الرسالة التي تلقاها هؤلاء الناس المختلفون من القصّة هي:

- أولاً، أينما كنتَ تعيش، فمن المحتمل أن يكون هذا المكان مصر.

- ثانياً، هناك مكانٌ أفضل، وعالم أكثر جاذبية، وأرض ميعاد.

- ثالثاً، «السبيل إلى هذه الأرض هو البريّة» وليس هناك منْ سبيلٍ للذهاب من هنا إلى هناك إلا عن طريق التجمُّع والتقدم معاً[1].

يجعل فالزر من مصر «بيتا للعبودية» ويُقَدِّم -بشكل فاعل- صورةً معبرة عن عدوانيتها. فمصر -على حَدِّ قوله- «قمعيّة كيومِ صيفٍ حار رطب»، إلا أنها «بالتأكيد، سيئة بلا حدود». لقد تم إنزالُ البلاء بالعبرانيين، وإلقاء الأعباء عليهم واضطهادهم، والتسبُّب لهم بالأحزان. ولا يلبث فالزر أن يسحب زعمَه سريعاً، ويُعدلّه كما يبدو جليّاً في قوله «يُسمى فرعون طاغية صراحةً في سِفر الخروج». لكن فالزر -بوضعنا لهذه القضايا القانونية جانباً- يعلمُ أننا سنُدرك حقيقةَ مراده. فهو إلى جانب ذلك يقول لنا: إن فرعون قد عرف، في الأدب اليهوديّ اللاحق، أنه أوّل الطُغاة القساة. وكذلك هي الحياة في بيت العبوديّة: فالقمع، والعمل الاستلابيّ والمُسْتَلَب، والإذلال، وقتل الأطفال هي بعض صنوف القسوة المتعددة التي واجهها وعاشها العبرانيون. كما يُركِّز فالزر على آخر صنف من هذه القائمة، الذي يصِفه «بأوّلَ محاولة في سلسلة من المحاولات لإقامة شعب يهوديّ بلغت أوجها في معسكرات الموت النازية»[2]. وعلى الرغم من أني أتفهم هذا الأمر، إلاّ أنني أرى أنّ هذا النوع من القراءة -الذي ينطوي على مفارقة تاريخيّة من منظور المحرقة النازيّة- خبيثاً أخلاقياً. إنه يسلبُ التاريخ، براءَتَه المُسْتَحقَّة عن طريق دحض فكرة وَحْدَوِيَّة التاريخ، مثل أن «مقعد

(1) Michael Walzer's *Exodus and Revolution*: A Canaanite Reading. *Grand Street* 5 (1985-6), p. 149.

(2) Ibid., pp. 23-27

الذبح»[1] هذا تحديداً لا تربطه أيّة صِلة بغيره من مقاعد الذبح الأخرى. ووفقاً لهذا النوع الغريب من التأريخ، بالنظر إلى ما فعله المصريّون للعبرانيّين القدماء، وما فعله النازيّونَ ليهودِ القرن العشرين، وما «يفعله العرب الآن» بدولة إسرائيل، يُصبِح قصّة مماثلة. فحتى لو كان فرعون سيئاً، إلاّ أنه لم يكن وفق قراءة فالزر أنموذجاً نازياً مبكراً. إن القول إنه كان كذلك، هو بمثابة تضخيم لذلك الاستعمال، بما يتجاوز الاستخدام الأخلاقي، وبما يتجاوز قدرته على إثارة السخط. وعندما يُصبِح هذا الحكم التاريخيّ على فرعون –بين يديّ فالزر– حُكْماً على الفلسطينيين المعاصرين، يصبح غضب سعيد غضبا كالسلاح البالستي. وهو غضبٌ له ما يُبرِّره بقوّة.

لذا فسعيد مُعجَب بمهارات وقدرات فالزر بوصفه كاتباً، وليس بمهاراته كمؤرخ أو مفسر أمين للصراع الإسرائيليّ الفلسطينيّ. وما تَخْلُص مُراجعة سعيد إليه، هو أن نَصّ فالزر مُغلَّف بغلاف رقيق من التبريرات لسياسات دولة إسرائيل. يُعيد فالزر تمثيل طبيعة دولة إسرائيل المعاصرة، عن طريق إعادة تمثيله لقصة الخروج كـ«ولادة دولة جديدة، تعمل على إدخال أعضائها في سياسة طائفيّة للمشاركة في الميادين السياسيّة والدينية»[2]. وفضلاً عن ذلك، فهو يرى أن قراءة فالزر لواقعة أرض الميعاد تحمل أعراض الطبيعة التبريريّة للكِتاب. لديّ الكثير لقوله، بعد، حول هذه القضايا. أوّلا، أُلاحظ أن جزءاً كبيراً من كتاب فالزر غائب، ففي وجهة نظري إن بعض الأجزاء الأكثر أهميّة لديه، لا وجود لها في مراجعة سعيد، أو أنها تلقى اهتماماً يكاد لا يُذكر منه. ولذلك، فمراجعته ليست غير مقنعة إلى حَدٍّ بعيد (فهذا أقصى ما تستطيع فعله أيّة مراجعة). ولكن سعيداً

---

(1) هذه إشارة إلى وصف هيجل الشهير للتاريخ في *Introduction to The Philosophy of History*، ص 24، واصفاً التاريخ هنا أنه «مقعد ذبح، يُضَحّى عليه بسعادة الأمم، وحكمة الدول، وفضائل الأفراد».

(2) Edward Said, «Walzer Michael, *Exodus and Revolution, A Canaanite Reading* (New York: Basic Books, 1985-6), 87, Jonathan Boyarin, «Reading Exodus into History», *New Literary History* 23 (1992), 523-554.

ينتقد بويارين في هذا المقال تأويلات كل من سعيد وفالزر لقصة الخروج: «في هذه الرسائل المتبادلة، يبدو أنّ كلاً من سعيد وفالزر بحاجة أن يطرحا مسألة فلسطين في إطار طبولوجيّ، كتجديد أو إنجاز لتسريد ذي طراز بدئي. فلماذا إذن يقومان بقراءة سرد العهد القديم بطرق تتطابق بشكل كبير مع رؤى كل منهما حول إسرائيل، وفلسطين، والسياسة (الغربية)؟»

يُظهِر حِدّة بالغة في تعامله مع الأجزاء التي لا يناقشها.

يستشِفُّ سعيد، من خلال تحيُّز فالزر الخادع، استراتيجية مجازيّة معقدة وهي الديكوباج Decoupage (أو انتقاء الدلائل و«إعداد خلفية المشهد»)، التي يستخدمها فالزر بأسلوب مهذار غير أنه مرض ومُقْنع. ومِن خلال هذا الأسلوب البلاغيّ، يستطيع فالزر تجاهُل أيّ دليلٍ مُضادٍّ من شأنه أن يكشف طبيعة مناورته التكتيكيّة – أي تكتيكُ الاحتواء عن طريق التأجيل والتجنُّب–. وبهذا فإن فالزر، مثل فوكو الذي ينتقده (فالزر) في هذه النقطة تحديداً، يستطيع التهرّب، بواسطة تكتيك التأجيل، ومن خلال الذراع الطويلة «للتفعيل العلميّ للقانون: أوعرضُ الدليل، والمحاججة المفصّلة، واعتماد وجهات نظر مختلفة». أو بدلاً من ذلك، فإنّه يستطيع تجنُّب اعتماد الأسباب التي دَعَت الإسرائيليّين للقدوم إلى مصر منذ البداية. فماذا كان سيحدث لنقاش فالزر لو كانت مصر، النموذج الأصليّ لأرض الميعاد؟ بتجاهُل هذا السؤال، استطاع فالزر أن يُخفِّف من الإيحاء أن مصر ذاتها كانت النموذج البدئي الأوّل، فهي أرضُ ميعادٍ سابقة، تناسل فيها الإسرائيليّون وازدهروا[1].

ومنَ العناصِر المفقودة في خصوصيّة «مرحلة الإعداد» لقصة الخروج لدى فالزر، التي تتضمّن سفر اللاويين وسفر العدد، هي الأمثلة الكثيرة على شهوة يهوه[2] للدم. ولا يقصد سعيد أن ينتقد يهوه عندما ينتقد طبيعة سياسات التوحيد المتعطِّشة للدم. إن شهوة يهوه للدم هي شهوة الإله المسيحيّ للدم وشهوة الله للدم أيضاً. يؤكد نقد سعيد عدم الرغبة في تبني «السياسات التوحيدية» Monotheistic مما يفضي، كما يظن، إلى سياسات علمانية لائقة. وهذا ما لا يريده فالزر. ومن الأجزاء المفقودة في قصّة فالزر –من خلال تبني تكتيك التجنب أكثر من استراتيجية الديكوباج– هو ذلك الجزء المُتعلِّق بكيفيّة الفصل بين احتلال أرض كنعان –وهو جزء أساسيّ في القصّة– وبين «مواقف البيوريتانيّين القتلة، أو مؤسِّسي الفصل العنصريّ». وهذا بالتأكيد يُعَدُّ ضربة قاسية، لكنها ليست ضربة قاضية تحت الحزام. أعتقدُ أن سعيداً على حقّ في طرحه لهذا السؤال، الذي لا

(1) Said, «Canaanite Reading» 89-91.

(2) يهوه هو أحد الألفاظ الثلاثة التي تطلق على الله، واللفظان الآخران هما: إيل والله: (المترجم).

يُصبِح أقلّ صوابا تحت تأثير اللهجة الحادّة التي طُرِح بها.

يُشيرُ سعيد في بداية نقاشه، إلى السِمة الإشكاليّة لأسلوب فالزر، ذلك الأسلوب «الإصراريّ المُتصَلِّب في بعض المواضع، وغير المُبالي المتسامح في مواضع أخرى». لا أعتقد أن هذا الأسلوب مُشْكلة في حَدِّ ذاته، لكنّ أسلوب فالزر الذي يظهر جادّا تارة، ومُستهتِراً وسهلاً وبسيطاً تارة أخرى، هو المشكلة في الحالة الخاصّة التي يُشير إليها سعيد. كما يبرز أسلوب فالزر مُشكِلةً عندما يُهمِلُ «التاريخ الفعّال» للنصوص التي تَصِف غزو أرض كنعان. في هذه النقطة، يُعنّف سعيد فالزر معتبراً أن الصهاينة اليمينيين قُرّاء أفضل، وأكثر أمانة من فالزر، في قراءة هذه النصوص[1]. وفي محاولةِ تحديد معنى قصّة الخروج، يُعطي فالزر للتقليد الحاخاميّ اللاحق وزناً أكبر من تلك التقاليد التي عاصرت الحدث. وبالمقارنة، يعطي سعيد وزناً أكبر لآراء قتلة الهنود البيوريتانيّين الذين رأوا أنفسهم إسرائيليّين جُدُداً، ورأوا الهنود كنعانيّي العالم الجديد. يريدُ فالزر إذاً أن يحمي اليهوديّة المعاصرة من ربْطِها ربطاً وثيقاً بأسوأ أجزاء قصّة الخروج، وهي الإبادة الجماعيّة للأمم الكنعانيّة التي أذِن بها الله، ومن أيّة ارتباطاتٍ مع فلسطين المعاصرة. وما يريدُهُ سعيد من فالزر أن يأخذ، بجديّة أكثر، التاريخَ البشِع والفعّلي في الوقت ذاته لقصّة قتلة الهنود البيوريتانيّين، والقوميّين البويريين في جنوبي أفريقيا، الممارسين للفصل العنصري، وممارسات الصهاينة اليمينيين المعاصرين. وبالنسبة لسعيد، فإن أسلوب فالزر السلس الهادئ، الذي يظهر عندما تكون الأمور حرجة وفي غاية الأهمية، يظهر كيف يكون أسيراً للمؤثرات الدينية للثقافة.

يستمرُ نقد سعيد بلا هوادة على المنوال نفسه وبنفس السرعة. فقد ينتابُ المرءَ إحساس أنَّ سعيداً، يُحوِّمُ حول فريسته، ويستطلعُ ثم يُعيدُ الاستطلاع قبل الانطلاق نحو الفريسة للانقضاض عليها. يعدّ سعيد جهودَ فالزر لاستخلاصِ «نموذجٍ واقعيّ علمانيّ (لسياسةٍ راديكاليّةٍ)» من قصّة الخروج غريبة وشاذّة. لذا، يستخِفُّ سعيد بقيام فالزر «بالجمع بين المُقَدَّس والمُدنّس بجرعات متساوية». فهو بالكاد يستطيع أن يتمالك نفسه إزاء قول فالزر إنَّ قصّة الخروج تقدُّميّة، وأن روايتها لـ«الخلاص» فريدةٌ من نوعها وغربيةٌ وثوريّة. فهو

(1) (Ibid). p89, 92-93.

يقارن فالزر على نحو غير مناسب مع آخرين استطلعوا القَصَص التوراتي. وهو يستجوب فالزر حول فشله في تناول سياق حُب الساميّة والتحيُّز لها في الإيديولوجية البيوريتانيّة، ناهيك عن النزعة المناهضة للخروج لدى بعض البيوريتانيّين في كتاباتهم. وإذا كانت قصّة الخروج ثوريّة –يتساءل سعيد– فلماذا لا تستحقُّ غالباً إلاّ إشارة عابرة في كتابات المُفكِّرين الثوريّين من أمثال فيكو، وماركس، وميشيليه، وغرامشي، وفانون؟ ولماذا يفشلُ فالزر في ربط العلاقات–إن وُجِدت– بين قصّة الخروج والأحداث الفعليّة؟ قد تزوِّدُنا مقالة أنتونيو غرامشي «الثورة ضِدَّ (رأس المال)» بنموذج لهذا النهج. ففي هذا العمل، يُرينا غرامشي الفجوة بين فكرة رأس المال وتجسيده أو تحويره التاريخيّين في الثورة البلشفيّة. لماذا لا توجد هناك «ثورةٌ ضِدَّ الخروج؟» من المحتمل أن لا يكون فالزر قد كتب هذا العمل؛ لأنّ منطقَ الإرهابِ الدموي، وحادثة العجل الذهبيّ في قصّة الخروج (عندما يُطهِّرُ موسى، في أبشعِ طريقةٍ يُمكِن تخيُّلها، هؤلاء الذين كانوا مسؤولين عن هذا العمل الوثنيّ) متشابهان. هنا يختلفُ سعيد مع محاولةِ فالزر إعطاء تفسيرٍ اجتماعيّ ديموقراطيّ[1] للتطهير، الذي أعطى عمل لنكولن ستيفنز؛ موسى مضرجاً بالأحمر، قراءةً بلشفيّة له. باستطاعتنا القول إنّ نهج سعيد يهدفُ إلى «البحث والتدمير»، وهذا لا يعني أن مَهمَّاتِ البحث والتدمير الفكريّ ليستا مناسبتين، أحياناً[2].

يُشير «الشاهدُ النصيّ» –إذا جاز التعبير– في نقد سعيد لكتاب «الخروج والثورة» إلى «تدمير الأمم الكنعانيّة». فوفقاً لفالزر «أُخِذَ الانتقال من مصر إلى كنعان أنه استعارةٌ لسياسةٍ تحوّلية». إن محور تركيز القصّة هو «التطهير الداخليّ للمتمردين الإسرائيليّين» وليس غزو كنعان. فالغزو ليس جزءاً مُهِمّاً في القصّة –إنه ليس كذلك فعلاً– اعتماداً على مصادرٍ توراتيّة سابقة، فهو ذلك الجزء الذي يُريدُ فالزر سردَه من القصّة. «فنظراً لاستثناء الكنعانيّين علنيّاً من

(1) أنا على يقين أن فالزر يقدم تعريفا شاملا للديمقراطية الاجتماعية في مكان آخر في كتاباته. ولكن، في الخروج والثورة، نظرُ إلى الديمقراطية الاجتماعية على أنها إشارة إلى النظام الاجتماعي والسياسي، عندما يحكم المواطنون أنفسهم وتتمتع الأسواق بحرية واسعة، لكنها مقيدة. يجب أن تتنافس قيم الأسواق مثل الفاعلية، أو العلاقة المباشرة بين المجازفة والمكافأة مع القيم السياسية مثل التوزيع المنصف للفرص، التي لا يمكن قياسها بشكل صحيح دون ربطها مع التوزيع العادل للمخرجات والحد الأدنى لمستوى المعيشة.

(2) Said, «Canaanite Reading» 88-95.

عالم الاهتمامات الأخلاقية، ووفقاً لوصايا سفر التثنية، من الواجب أن يُطرَدوا أو يُقتلوا – جميعاً وعن بكرة أبيهم، رجالاً، ونساء، وأطفالاً – كما يجبُ تحطيم أصنامهم»[1].

يقرأ سعيد هذه الفقرة، بل قصّة فالزر كاملة، قراءةً علمانيّة مزيفة. إن تفسير فالزر – وفقاً لقول سعيد– لا يُمكن استخدامه إلاّ لتبرير الادّعاءات الطائفيّة المعاصرة التي هي بطبيعتها توسُّعيّة (وتُقرأ على أنها إمبرياليّة)، تماماً كما يُبرِّرُ النصُّ نفسُه الاستبعاد المُتشعِّب للكنعانيّين من العالم ذي الاهتمام الأخلاقي[2]. وفي رسائله المتبادلة مع سعيد (انظر الملحق ب)، يرفضُ فالزر هذه القراءة بوصفها أنموذجاً لمنهج وأسلوب سعيد: «perverse attribution»)، الذي يتسم بالعزو السلبي للأشياء. ويُتابع قوله إنّ سعيداً يعرفُ تمامَ المعرفة أنّه يُعارض هذا النوع من الاستثناء الأخلاقي، كما يجب أن يكون جلياً، حتى لو كانت «قراءة كنعانيّة» حَسْب[3]. وعلى الرغم من رفض فالزر، يُؤكِّدُ سعيد هذه النقطة في رده. حقاً، إنه يتوقع رفض فالزر لمراجعته، إذ لاحظ بلاغةَ الوصف الذاتيّ التي استخدمها الكُتّاب الصهاينة خلال فترة قيام دولة إسرائيل. إنه يزعم أن هذا الأسلوب البلاغيّ كان بشكل عام دينيّاً وإمبرياليّاً بطبيعته وليس كما ينبغي لبلاغة التحرر القوميّ. لم يعدّ الصهاينة أنفسهم، ولم يعدّهم مناصروهم الأوروبيّون، حركةَ تحرّرٍ قوميّة، ولكنْ نسخة غريبة الأطوار، وإن كانت تحملُ نمط التفكير والفكر نفسه، من المشروعات الأوروبيّة الكولونياليّة في أماكن مثل فيتنام[4]. يستشهدُ سعيد بمقالة فالزر عام 1967 «إسرائيل ليست فيتنام» (التي كتبها مع مارتن بيريز) كمحاولة رائدة للتقليل إلى أقصى حَدٍّ من التفسير التقليدي لإنشاء الدولة اليهوديّة. يصفُ سعيد طريقة فالزر في التحليل أنها تشويشٌ معقّد. ويسمها لاحقا بأنها سفسطائيّة، عندما يتناول فالزر كامو على أنه نموذجٌ للمسؤولية الثقافيّة ضمن سياق الكولونياليّة والتحرر القوميّ.

أنا مناصرٌ لسعيد في هذا الجدل. لكنني سأتركُ مسافة بيننا. ومقدار هذه المسافة هو

---

(1) Walzer, *Exodus*, p.142.

(2) Said, «Canaanite Reading» 102-103.

(3) Michael Walzer and Edward Said. «An Exchange: Michael Walzer and Edward Said» *Grand Street* 5 (1985-6). 248.

(4) Said, «Canaanite Reading» 98-99.

الاختلاف بين فهم سعيد للعلمانيّة، وبين فهمي أنا لها. أريد هنا ان أعايِن بعض الاستنتاجات التي توصَّلْتُ إليها على نطاق واسع في فصل الملاحظات الختاميّة. يختلفُ كلانا (أنا وسعيد) على معنى العلمانيّة، وعلى نوعِ العلاقاتِ التي يُمكنُ أن تربط بين الناقد العِلمانيّ والدّين. يعتقدُ سعيد أن العلمانيّة إلغاءٌ للدين أو أنها حَجْرٌ صِحيّ صارم على الدِّين. أما أنا فأعتقد أن العلمانيّة علاقةٌ معقدة مع الدِّين، وهي تتضمن فنّاً معقداً من الانفصال. إنني لا أستطيع أن أتخيّل العلمانيّة دون وجودِ دين؛ إنهما يرتبطان ببعضهما عبر علاقةِ اعتمادٍ وتداخل. أستطيعُ (بصعوبة بالغة) أن أتخيل حلول الوقت الذي لا يعود للحديث فيه عن العلمانيّة أيّ معنى، وذلك بسبب فقدان الدِّين لمعناه تحديداً. فعلى الرغم من أنني أتفق مع مزاعم سعيد أن قصّة الخروج لا تدور حول الثورة، إلاّ أنني لا أستطيع أن أتقبل الزعم أن القصّة ذاتها لم تتسبب في إلهامِ أنماطٍ «ثوريّةٍ» سياسية. إلاّ أن سعيداً يُشكِّكُ بحق في السِمَةِ الأخلاقية للتراث الأخلاقي والسياسيّ لقصّة الخروج. ففي هذا الموضوع، أرى أن سعيداً ينكر زعم فالزر المتمثل في أن الديمقراطيّة الاجتماعيّة أحد مظاهر ذلك الموروث. إن رفضَ سعيد للقصّة جملة وتفصيلاً –رغم ذلك– ليس بالضرورة مقبولاً. فعلى المستوى الجزئي، ثمَّةَ مصادر لسياسةٍ متجددةٍ مستمرةٍ في قصّة الخروج، إلاّ أن هذه المصادر لا يُمكن الإطِّلاع عليها إلاّ بعد نقدٍ عميق ذي مهارة جدليّة دقيقة. وهذا النقد –بوضْعِ فشلِ فالزر جانباً– هو على وجه الدقة والتحديد، عملُ الناقد، بل لنقل إنه عملُ الناقد العِلمانيّ. سنبدأ بما هو متوفِّرٌ لدينا من مصادر بما فيها القَصَصُ الدينيّ! وسنقومُ بإنشاء علاقاتٍ، ونربط الأمور بعضَها ببعض، ونُصدِر أحكاما. ففي بعض الأحيان تكون العلاقات والروابط التي ننشئها زَلِقة وخطرة. وكيف لا يمكن أن يكون لديها الاستعداد لأنْ تكون خطيرة؟ إن بعض الصلات التي نعقدها، مثل عمليةِ الاستملاك الثوريّة لقصّة الخروج، تعملُ على جعل بعض الصلات غامضة، مثل عمليات الإبادة الجماعيّة المقبولة إلهيّا. وإذا كان النقدُ مُراوغاً بطبيعته وخطره متأصِّلا، فمن المحال أن يكون هناك مواقع آمنة. لا بُدَّ للأشكال غير البديهيّة من النقد أن تكون مضطربةً ومثيرة له، إنها ترقصُ –إذا جاز لنا التعبير– على حافَّةِ الهاوية. إن النقد الراديكاليّ مُنْحَدَرٌ زَلِقٌ. وهذا سببٌ كافٍ لتوَخِّي الحيطة والحذر، ولكن ليس سبباً للاستغناء عن العمل النقديّ بُغْيَةَ خلقِ

حِسٌّ أخلاقيّ وسياسيّ من التقاليد القصصية التي قدَّمها لنا التاريخ. من وجهة نظري، علينا أن نخلق معنىً تجزيئيًا من القصص، لأننا لا نستطيع تجاهلها والتخلي عنها جملة وتفصيلاً. ورغم ذلك، فقد يُطلبُ منا أحياناً -إذا اقتضت الحاجة- أن نتجاهل بعض القصص، عندما نقتنع أن هذه القصص قد تُقِرُّ بالشرَّ أكثر من الخير. هل من الممكن أن تكون قصّةَ الخروج ضمن هذا النوع من القصص؟ ومن جهة أخرى، أمن الممكن أنَّ إرثَ هذه القصّة والرسائل المتبادلة بين سعيد وفالزر أن تقول شيئاً عن مُحَدِّدات مفهوم العلمانيّة لدى سعيد؟ سيكون لنا وقفةٌ طويلةٌ حول هذا الموضوع لاحقاً.

الملاحظاتُ التالية ستفي بالغرض الآن. إن مراسلات سعيد– فالزر هي مشهدٌ حزين غريب، فمن خلاله وجد مفكرَانِ علمانيّان ظاهرياً، نفسيهما يخوضان مباراة معدة في الذكاء، حول (مايمكن تسميته حرفياً ومجازياً) بالأساس الدينيّ. وبوصفهما مفكرَين علمانيّين، فكيف يمكن لهما أن لا يتشكلا وفق الممارسات الثقافيّة المحتقنة بالمشاعر الدينيّة؟ يحاول فالزر اجتراح معنى خاص من إرثه الدينيّ، بما يتواءم مع سياسته الديمقراطيّة الاجتماعيّة والعلمانيّة. وفي حين إن ماركس (الذي تحوّلت عائلته من اليهوديّة إلى المسيحية) يشبه اليهوديّة بالرأسمالية، فإن فالزر ينظر إليها (أو على الأقلّ لقصّة الخروج) على أنها ولادة للسياسة الثوريّة. أما سعيد (الذي عُمّد في القدس، في كاتدرائيّة القديس جورج الأنجليكانيّة) فكان منذ فترة طويلة، قد رفض تنشئته المسيحيّة– الأنجليكانيّة من جانب، والمعمدانيّة من جانب آخر؛ إنه يخلق أهميّة من نوعٍ آخر لتكوينه وتراثه. إن الخيار الوحيد الجيّد، كما يرى، بالنسبة لناقد علمانيّ لديه ضمير حيٌّ وتراثٌ دينيّ مُحاط بصراع دمويّ بين اليهود والمسيحيّين والمسلمين، من جهة، وبين الإسرائيليّين والفلسطينيين، من جهة أخرى، هو خيارُ الرفض القاطع.

الهيروغليفية الدينيّة–العلمانيّة وحجر رشيد

أعدُّ النقدين «العِلمانيّ» و«الدينيّ»، وهما مقدمة وخاتمة كتاب سعيد العالم والنص والناقد، ملفاً يحتوي على روح نقد سعيد الثقافيّ ومخططا عامّا له. إن لهذه الوثائق مكانة

خاصّة، وأولوية تفسيرية في نقاشي. سأعود مراراً وتكراراً لهذه الوثائق، التي أنظر إليها، رغم أنها مجازات مرسلة، بوصفها الأجزاء التي تمثل أو تُعبّر عن الكل في نقد سعيد الثقافيّ. كما أنني أعدّ هذه الوثائق حجر رشيد، الذي يساعد في فك الطبيعة الهيروغليفية لاستخدام سعيد لمصطلحات، مثل: المُقَدَّس والمُدنّس، والدينيّ والعلماني، والمانويّ واللاهوتيّ. إن هذه الوثائق الشبيهة بحجر رشيد تمكننا من قراءة، وفهم ما كنا قد عددناه سابقاً مجرد صفة غريبة لافتة للنظر، ومثيرة للفضول، وزخرفة بلاغيّة، في أسلوب سعيد. أنا أنظر إلى هذه الوثائق -نظرة معاكسة- بوصفها مفاتيح لكل ما يتوق إليه سعيد، وكل ما يخشاه إلى الحد الذي تشكل فيه مفاتيح نقده الثقافيّ.

يروي سعيد قصّة معقدة سالبة للعقول في «النقد العِلمانيّ»، متحدثاً عن العالم الإنساني إريك أورباخ، وعن نفيه الذي فرضه عليه النازيون في إسطنبول، فقد، كتب كتاب المحاكاة؛ أحد أكثر الكتب تأثيراً في الأدب الغربي، دون الاستفادة من المكتبة. ووفقاً لسعيد، فإن نفي أورباخ وتشرده القوميّ والثقافيّ، والروح الكوزموبوليتانية [الكونية] المتمخضة عنه، جعلت هذا الكتاب العظيم قابلاً للتحقيق. إلاّ أن الحُريّة والمسافة النقديّة المتاحة في ظروف النفي والتشرد دائماً ما تكون مهددة بقوى الثقافة المُسْتَعادة والدوغمائيّة [العقائديّة]. إنَّ الثقافة كالموانع؛ لأنها تؤدي إلى إشباع «كل شيء ضمن مجالها»، لكنها تفعل ذلك عن طريق فصل الأفضل عما «ليس كذلك»، والعاديّ عن غير العاديّ، والداخل عن الخارج. إن التقييمات الثقافيّة والتمييز بين ما هو جيّد وما هو سيء، تعمل على حشد وتعبئة قوّة الدولة وسلطتها. إنَّ الثقافة والدولة – كما يورد ماثيو آرنولد، موافقاً، في كتابه الثقافة والفوضى، والذي سأناقشه في الفصل الأوّل – يُغطي كل منهما الآخر بلمسة من القداسة، أو بما يُسميه سعيد بشكل رافض «الخارج شبه اللاهوتيّ». حيث يقبع من في داخل البيت براحة، أما من بالخارج فهم مشردون. فالثقافة مظلة مقدّسة تَحْوي وتُقْصي في الوقت ذاته:

في نقل ودوام أيّة ثقافة هناك عملية تعزيز مستمرة، من خلالها تُضيف الثقافة المهيمنة لنفسها الامتيازات والصلاحيات التي يعطيها إياها شعورها بالهوية القوميّة، وبقوتها بوصفها

أداة تنفيذية، أو حليفة لها، أو فرعاً من فروع الدولة، وبعدلها وسدادها، وبأشكالها الخارجية وتوكيداتها لذاتها: والأهم من ذلك، من خلال سلطتها المبررة باعتبارها المنتصر على كل شيء غيرها. (العالم والنص والناقد، 5–14).

إن هذه العمليّة تبعثُ على المقاومة، التي يتم تقديم أهمّ ما فيها (بالنسبة لغرض سعيد) من لدن المثقف، وليس من الرجل أو المرأة الحزبيّين، ومن وعي الفرد المنعزل. فسعيد، كما سنرى، مُمَزَّقٌ بين هذا المنعزل، الفرديّ الرومانسيّ –ومن هو على غرار جوليان بيندا– وبين المثقف العضويّ عند أنطونيو غرامشي، الذي، كما توحي كلمة عضويّ، يشكل أحد مكونات كيان اجتماعيّ أكبر. إن مَهمَّة هذا الناقد هي مقاومة هذه «السلطة شبه الدينيّة» للثقافة؛ «سلطة الوجود المريح في الوطن بين الشعب، مدعومة بقوى معروفة وقيم مقبولة، مُحصَّنةٍ ضِدَّ العالم الخارجيّ» (العالم والنص والناقد 15– 16).

بعد وصفه لمهمة المثقف الناقد، يقدم سعيد وصفاً مفصّلاً حول «البنوّة» و«التبني» اللذين –وفقاً له– «يكمنان في صلب الوعي النقديّ». يشير المصطلح الأوّل [البنوّة] إلى تلك العلاقات الطبيعية، أو الثقافيّة (يكتنف اللبس سعيداً حيال هذه النقطة)، مثل: التناسل البيولوجيّ، وصلة القرابة اللتين تعدّان من العلاقات الموثوقة وغير القابلة للنقد. أما المصطلح الثاني [التبني]، فيشير إلى تلك العلاقات التي تعوّض وتنتقد فشل علاقات البنوة. وكمثال على التحوّل من علاقات البنوّة إلى علاقات التبني يتناول سعيد تحوّل ت. س. اليوت من البروتستانتية المحضة إلى الأنجليكانية (أو الأنجلو–كاثوليكية)، والتغيرات التي تحدث في شعره من بروفروك، وكيرونشين، والأرض اليباب إلى أربعاء الرماد والرباعيات الأربعة. يُؤيِّد إليوت سلطة القساوسة الأنجليكانيين السابقة من أمثال لانسيلوث أندروز، الذي كان «قادراً على تسخير السلطة الأبوية القديمة [الكاثوليكية الرومانية] لخدمة ثقافة بروتستانتية قومية ثائرة، مما أدى إلى إنشاء مؤسسة جديدة لا تنحدر مباشرة من سلالة ما، بل ما يمكن تسميته، بشكل هجين، «التبني الأفقي». إن هذا التحوّل يثمر «فاكهة غريبة» في شعر إليوت الذي تمّمه بمقالته: بحثاً عن آلهة غريبة، بعقيدتها شبه العدوانية «عقيدتها الملكية، والكلاسيكية

والكاثوليكية». إن هذا الشعر وهذه المقالات وتحوّله إلى الأنجلوكاثوليكية، ما هي إلاّ عمليات تبني تعويضية لارتباطات البنوّة الفاشلة في جمهوروية إليوت وورومانسيته وبروتستانتيته المبكرة (العالم والنص والناقد، 17–18). فالألم والاغتراب واليتم والتشرد، والمسافة النقديّة في الشعر المبكر تمهد الطريق إلى السلطة المستعادة في الشعر اللاحق. إن التبني بوصفه شكلاً نقديّاً يفقد سيولته، ويعيد سجن ما كان قد حرره سابقاً. فعودة سلطة البنوّة المقموعة هي ما يُسميه سعيد في مقام آخر عودة التديّن المقموع.

من المفيد أن نضع إميل دوركهايم في اعتبارنا عند الحديث عن استعمال سعيد للدين والمصطلحات المتعلقة به. فإذا كان الدِّين بالنسبة لدوركهايم يمثل المثالية (أو القوة الأخلاقية) في الحياة الاجتماعيّة، فإن الدِّين بالنسبة لسعيد قوّة لا أخلاقية وشيطانية. وبناء عليه، على الناقد أن يتجنب إغرائين مخيفَين يعمل الدِّين على إثارتهما، ويهدد بتضليل تركيزهما النقديّ. «أولهما هو الثقافة التي يرتبط بها النُقَّاد برباط البنوّة (بالولادة، والجنسية، والمهنة)؛ وثانيهما هو طريقةٌ أو منظومةٌ تُكتَسبُ بالتبني (من خلال المعتقدات الاجتماعيّة والسياسية، والظروف الاقتصادية والتاريخية، والجهد التطوعي الشخصيّ، والإرادة الحديدية)» (العالم والنص والناقد 18– 19، 24). إن الفشل في مقاومة هذين الإغراءين هو ما يُسميه سعيد النقد الدينيّ. إن الخطاب الدينيّ هو «وكيلُ إغلاقٍ يُوصِدُ الطريق نحو البحث والتقصّي». إن الدِّين والثقافة صنوان متشابهان إذ إن كليهما يقدمان «أنظمةً للسلطة»، و«نظماً شرعية» تفرض الخضوع وتُغري أشياعاً كثيرين. إنهما يتمتعان بكاريزما، ويخلقان لحظات من الغليان الجمعيّ والجنون الإلهيّ. تكون هذه «العواطف الجمعية المنظمّة» مفيدة أحيانا. إنها تجمع وتربط الناس بعضهم ببعض، وتمنحهم شعوراً بالهوية والتضامن الجماعي، إلاّ أن هذه المشاعر غالباً ما تتسبب بأذى قاتل. لإنها تنتج أفكاراً عظيمة ذات عواقب قاتلة على شاكلة الفوارق المانوية بين الشرق والغرب، الإسلام والحداثة، وبين أبناء العقل المستنير وأبناء الاستبداد الشرقي. لذلك فنقد الخطاب الدينيّ ليس مجرد نقد للاعقلانية التي تُعَدُّ «النظرة العلمانيّة البحتة للواقع»، مقابلها، مضمونة أبداً. إن موضوع نقد سعيد، وما يعدّه من ميزات للخطاب الدينيّ، هو الاستغاثة بـ«ماوراء

الإنساني، والتجريد الغامض، والإلهيّ المُقَدَّس، والباطنيّ الملغز، والسرّيّ».

وبالمقارنة، فمن شأن الموقف العِلمانيّ ان يمكّن المرء من مقاومة الاغراء الدينيّ. إنه يشجع شكية صحية تجاه «الأوثان الرسمية» التابعة للثقافة (البنوّة)، والنظام (التبني)، مثل: مدرسة النقد الجديد، والمدرسة الجديدة للنقد الجديد - أيّ: تحليل الخطاب التحليل الفصامي (الشيزوفريني)- والتفكيكية، والبراجماتية الجديدة. بيد أن سعيداً يخشى أن عمل الناقد العِلمانيّ قد بات أصعب. إنَّ التدين الذي كان قد تعرض للقمع سابقاً عاد متنكراً بالستار العِلمانيّ. إذ لم يعد النقد نقداً للدين، وإنما نقداً دينياً. هذا يشكل تناقضا لفظيا حسب منظور سعيد. إذ كيف يمكن للدين أن يكون نقديّاً؟ أو أن الدِّين -حسب تعريفه- ليس ما قبل نقدي، أو لا نقديّاً؟ وبالاستناد إلى رؤية سعيد، فالاهتمام المتزايد بوالتر بنيامين يمثّل عودة الدِّين؛ لأنّ الرائج هو صوفية بنيامين ويسوعيتيه، وليس ماركسيته. وخلاصة سعيد هي: «بعد أن كان الناقد الجديد يوماً ما مفكراً، أصبح قسيساً بأسوأ ما تحمله الكلمة من معنى. فيما يبدو لي، فإن السؤال ذا الأهميّة القصوى الذي يمكن للنقاد أن يسألوه لبعضهم البعض هو: كيف يمكن لخطابهم أن يصبح بشكل جمعي مشروعاً علمانياً صرفاً مرّة أخرى؟ (العالم والنص والناقد 290- 292).

طريقة استخدامي لكلمتي: الدين والعلمانية

عندما استخدم الكلمات دين، تديُّن، مقدّس أو علمانيّة، تَعَلْمُن، علمنة، وعلماني، آخذ بالحسبان المعنى القاموسي المعتاد. إلى جانب المعاني الأكثر شيوعاً، فإن كلمة دين تُشير إلى «أيّ شيء جدير بالاحترام الضميري، ويستحق السعي إليه»، وإلى أيّ شكل من أشكال التقوى والصلاح الدينيّ. وتشير كلمة مقدّس، فضلاً عن معان أخرى، إلى «الاحترام أو الإجلال الممنوح للأشياء المقدّسة» وإلى الأشياء «المخصصة المكرّسة لشخص ما، لمكان ما، لغرض ما، لعاطفة ما»، وهلم جرا. أما كلمة علمانيّة، وأشكالها اللغوية المختلفة الأخرى، فتُشير إلى الفصل بين الكنيسة والدولة؛ «التحرر -بواسطة سلطة الكنيسة- من النذور الدينيّة، ومن

الارتباط بدير أو ما شابهه من المؤسسات الدينيّة». كما تشير كلمة علمانيّة إلى«التحوّل من الملكية أو الاستخدام الدينيّ إلى الملكية والاستخدام المدني»، وإلى عملية سلخ أيّ شيء عن «طبيعته الدينيّة وتأثيره وأهميته»[1]). وإنّ كلمة مانوي تشير إلى النظرة الدنيويّة ذات الثنائية الراديكاليّة، حيث تُرسم الفروقات الأخلاقية والكونية بين «أبناء النور وأبناء الظلام». أما كلمة لاهوتي فتُشير إلى «كلام الله»؛ لأي شيء متعلق بالله أو الأشياء الإلهية. أعتقد أن سعيداً يضع جلّ هذه الأشياء –إن لم يكن جميعها– في حسبانه عند استخدامه لهذه الكلمات. إلاّ أنه لا يُعَرّفُها بالقدر نفسه من الاهتمام، والحرص الذي أوليه أنا لها هنا. لكنني لن أستخدم هذا ضده، وهذا يعني أنني سأجعله مسؤولاً عن المعاني المختلفة لهذه الكلمات.

سعيد ليس مفكراً دينيا. بيد أن هذا لا يعني انه لا يأبه بالدين. على العكس، فالدين بالنسبة له شيء لا يستطيع احتماله بسهوله، ولا يمكنه أن ينحّيه جانباً. الدِّين بالنسبة له قضيّة، على عكس أولئك الذين لا يأبهون به، والذين نسميهم خطأً علمانيين. تمثل العلمانيّة، في هذا السياق، علاقة ذات نوع خاص بالدين. إنها اهتمام شكي أو حذرٌ أو عدائيّة. فالمفكرون العلمانيون منغمسون برسم الحدود وصيانتها، بين الحد الذي تنتهي عنده العلمانيّة والحد الذي يبدأ عنده الدِّين. فالعلمانيّة هي رغبة الفصل بين الأشياء التي لا تنسجم مع بعضها جيداً، مثل: الكنيسة والدولة، والعام والخاص. إنها أيضاً الرغبة في خلط ما يفرقه ويقسمه الدِّين. لذلك فالعلمانيون يتلذذون بتلويث ما يعدّه الدينيوٌن نقياً طاهراً؛ إنهم يسخرون من فيتيشية الطهر والنقاء، لكن غالباً تحت نوع مغاير من الطهر والنقاء.

إنّ سعيداً مفكرّ علمانيّ، وهذا يعني أن الأمور الدينيّة، حسب مفهومها الواسع، مهمَّة لرؤيته للأشياء. فهي ذات أهميّة لتصوّره، وفهمه للنقد الثقافيّ، ولصورة الناقد العِلمانيّ لديه. فالنقد العِلمانيّ –كما يراه ويفهمه سعيد– هو الآخر بالنسبة للنقد الدينيّ. فدون نظير طباقي مضاد للنقد الدينيّ، لا يكون له أيّ هدف أو معنى. وبناء عليه، فالتاريخ الوثنيّ (أو العِلمانيّ) هو الآخر للتاريخ المُقَدّس، كما يشكل الوعي النقديّ (أو الوعي العِلمانيّ) الآخر للوعي

(1) See Victoria Neuseldt (ed). *Webster's New World College Dictionary* (New York: A. Simon & Schuster Macmillan Company, 1997).

اللاهوتيّ والمانويّ. يقدّم سعيد إذاً وصفاً لتلك الأشياء التي لا يحبها، المقدّسة أو الدينيّة أو اللاهوتية، وللأشياء التي يحبها كالعلمانية. إن العلمانيّة مصطلح يشير إلى الاستحواذ، أما الدّين فمصطلح يشير إلى نزعة التملك. وهكذا فالنزعة الدوغمائيّة والظلامية، واللغة المحملّة بالمصطلحات المتخصصة هي أمور دينيّة، شأنها شأن الأفكار والعلاقات الاجتماعيّة مثل: القوميّة، والاستشراق والإمبريالية. فمن المؤكد أن سعيداً ليس من مناصري رينيه جيرارد[1]، إلاّ أنّ مفهومه للثقافة له صلة بمفهوم جيرارد للعنف المُقَدَّس. فالثقافة بالنسبة لسعيد، آثار تفرز العنف. وفي الوقت الذي يرى جيرارد العنف المقدّس منطقاً بدائياً وقربانياً فعّالاً، فإن سعيداً يرى فيه مشاعر جمعية منظمّة. وفي حين إن جيرارد يؤكد على علم الكون، فإن سعيداً يؤكد على التاريخ. وفي الوقت الذي يستعيد جيرارد فيه مفهوم فرويد: أنَّ القاتل يساوي العنف والذنب يساوي المُقَدَّس، فإن سعيداً يعود إلى تحليل ماركس للفيتيشية، وتراكم رأس المال، وإلى مفهوم فوكو للخطاب والاقصاء وهو بهذا يصرف نظره، بمعنى آخر، إلى دافع الربح وإلى البناء الخطابي[2]. وصون الهوية لتوضيح آثار الثقافة المولدة للعنف.

الدِّين، لذلك، يُشير إلى أشياء كثيرة: ابتداء من التقاليد المميزة مثل البوذية والمسيحية والسانتيريا، مروراً «بالعنف المُقَدَّس» (الحرب والتضحية وأعراض كبش الفداء)، وانتهاء بالطقوس المختلفة، وهو الأفكار التي تجمع الناس وتربطهم مع بعضهم مشكلين مجتمعاً. في حين إن الفروقات يمكن تمييزها بين الدِّين الحق وبين الدين «غير الحق»، حرفياً وبلاغياً، إلاّ أن هذه الفروقات ذاتها بلاغيّة. ولذلك استخدام مجازي واضح لمصطلح مثل «إنه يكتسب سلعاً ماديّة بشكل دينيّ»، يُعدّ استخداماً مقبولاً، مثله مثل أيّ استخدام مقبول آخر. إن المسيحيّة ليست دينيّة أكثر منها عرقيّة، وعنصريّة، وهي شكل من أشكال التُقى القوميّة. يُميز سعيد الفروقات بين هذه المعاني المتعددة للدين،

---

(1) رينيه جيرارد هو الأكثر تأثيراًبين مناصري فكرة العنف المقدس، تشير هذه الفكرة إلى أن أعراض كبش فداء عنيفة تكمن في صميم التقاليد المقدسة – باستثناء المسيحية. انظر: كتاب العنف والمقدس.

(2) تشير كلمة خطابي discursive إلى العلاقة بين الكلمات والأشياء، وإلى السبل التي من خلالها تنتج الكلمات الواقع ولا تعكسه حسب، وإلى الطريقة التي تفترض من خلالها الأشياءُ اللغةَ بشكل مسبق. اللغة «مادة»؛ وهي على القدر نفسه من الأهمية كالأشياء.

إلاّ أن الفروقات غالباً ما تكون أقلّ أهميّة من التشابهات.

ليست العلمانيّة نوعاً من الحياد واللامبالاة في العلاقة المحددة مع الدِّين. بل على النقيض من ذلك، فالمفكر العِلمانيّ يكون أسيراً لبضعة مشاعر، مثل: الغضب، والخوف، والغبطة، والتقدير الجمالي، ربما بشكل متعاقب، وربما بشكل متزامن. ومهما كان مزاجه، أو أمزجته، فالشيء الوحيد الذي لا يمكن أن يكونه المفكر العِلمانيّ هو أن يكون لامبالياً وحياديا. وهذا ما يثير الانبهار– عند نيتشه، أو الملحدين المناضلين، أو عند سعيد – ويبدو غريبا جداً. فالمشهد السعيدي/الفالزري يبدو مستغرباً بسبب عادتنا الخاطئة في عد الفضاءات الدينيّة، والعلمانيّة أماكن مختلفة. ماذا لو كانت عاداتنا المكان ذاته تحت أوصاف مختلفة؟ ألا يُفسر هذا أسباب التنازع المتناحر حول هذا الأساس؟ أليس الخلاف بين سعيد وفالزر قضية تخصّ بشكل دقيق العلاقات بين الأوصاف الدينيّة وتلك العلمانيّة الخاصّة بهذا الأساس المشترك؟ يرى سعيد الدِّين أنه وباء، كأي وباء آخر، وأفضل طريقة للتعامل معه هي الحجر عليه، ويجب إبعاده إلى أماكن خاصّة حيث لا يصبح بمقدوره –على الأرجح– أن يتسبب بأيّ أذى عن طريق تلويث الأماكن العامة، أو ما يُسميه سعيد بالعالم العِلمانيّ. هذا معيارٌ ونظرة تنويرية ليبرالية؛ إنه تبن جفرسوني مع جرعة قوية من حركة مقاومة الإكليروسية [طبقة رجال الدين] الفرنسية. تحت سيطرة هذا المزاج، يرى سعيد العلمانيّة أنها شُبهة عامة، واستثناء، وتَنْفيه للأمور الدينيّة. ولدى فالزر المزاج نفسه، إلاّ أن المزاج المسيطر عليه هو مزاج توافقي واستقطابي. إذ يرى العلمانيّة أنها تحوّل للثقافة الدينيّة، واستخلاص للنواة العلمانيّة من القشرة الدينيّة. وهذا يفسر قراءته العلمانيّة لقصّة الخروج، ومحاولته المجبولة بالجزع والقلق لخلق معنى من عِرقه وتنشئته الدينيّة.

إذا كان فهمي لحجة سعيد صحيحاً، فإن المسؤول عن رسم وتشكيل علمانيّة فالزر هو إرثه وعرقه الدينيان، وهما –بشكل غير نقديّ، إن لم يكن بشكل خفي– يسببان انحرافاً في قراءته لقصّة الخروج[1]. أعتقد أن سعيداً على حق، ولكن ليس لأني أفترض أن الأشياء يمكن أن تكون على نحو آخر كأن يُفْلِت فالزر تماماً من التأثيرات التكوينية لانتمائه العرقي وتنشئته

(1) Edward Said, «Canaanite Reading», 86-92-95.

الدينيّة. ويجب -بالتأكيد- أن يمتد الأفق النقديّ إلى ما بعد قيود روابطه العرقية والعائلية، ولكن لا يمكن للناقد أن يقف كلياً خارج هذه القيود، أو أن يخلع هذه القيود كما تخلع الثعابين جلدها. من جانب آخر، سعيد على حق بالتأكيد عندما يشكك بالطبيعة الأخلاقية لـ «النقد الملتزم»، فرغم أن النقد مستحيل دون وجود تضامن مع مجتمع ما، فإن العدالة قد تستلزم قطع الأواصر والتضامنات الحالية حتى تتسنى إعادة بنائها. أحياناً يكون من الواجب إهمال تلك الولاءات جملة وتفصيلاً (وهذا لا يمكن أن يتم برفق ودون ألم شديد) حتى يتسنى صياغة أواصر جديدة. إن الغموض الأخلاقي والسياسيّ في قصّة الخروج لا يتطلب منا التشكيك بروابطنا فقط، بل أن نكون على استعداد لقطعها أيضاً.

خطُّ سير العمل

تعدّ جهود فالزر، من وجهة نظر سعيد، رمزا للخلل في النقد الثقافيّ المعاصر، يجد سعيد لدى فالزر شهادة بليغة للمؤثرات الدينيّة للثقافة: إغراء الاستشراق، القوميّة والإمبريالية. ويُقدم فالزر الإغراء الدينيّ للناقد العِلمانيّ كمثال على ذلك. وعلى الرغم من أنه ليس ممارساً لـ «النظرية الرفيعة»، إلاّ أنَّ عمله يمثّل -بشكل أقلّ تجريداً- عودة التدين المكبوت في النظرية النقديّة المعاصرة. هذه هي المواضيع المتداخلة التي ينتقدها سعيد بحذر: المؤثرات الدينيّة للثقافة (الأفكار والانتماءات التي يعيش من أجلها الناس ويموتون ويرتكبون القتل)، والإغواء الدينيّ للناقد العِلمانيّ، وعودة التدين المقموع.

إن هذه المواضيع، التي أقسّمها كلاً على حدة لأغراض تحليلية، ما هي إلاّ أجزاء لمجموعة متداخلة واحدة. فالإغواء الدينيّ للناقد العِلمانيّ، يُشير إلى انشغال سعيد بوظيفة المثقف لقول الحقيقة. فهو معنيّ -على حَدِّ قول جوليان بيندا- بخيانة المثقفين، وفشلهم في مقاومة الإغراء. إنهم يستسلمون للإغراء عندما يُقدّمون التضامن على قول الحقيقة، وعندما ينحنون أمام الآلهة الوطنيّة الخاصّة بالأمة، وآلهة الثقافة ممن هم متمركزون عرقياً. هذه الطريقة في تركيب النقد الثقافيّ، كتعليقٍ على صراعٍ، يكون مستتراً تارة وجلياً تارة أخرى بين الدِّين والعلمانيّة،

هي فكرة حديثة جداً جوهريّا. إذ يتصارع سعيد مع طيف الدِّين، وشبح الحداثة الذي علاقته مع «الانعتاق الحقيقي»، في النمط الماركسي النموذجي، هو الأساس الفعلي لنقده الثقافيّ. إن موتيف [مؤثر] الصراع الدينيّ والعلماني جزء لا يتجزأ من جهده في التشبث بإدعاءاته أن الثقافة –من خلال أنواع التضامن المتعددة والولاءات التي تفرزها– تخلق أفضل النُقَّاد التزاما بما يمليه الضمير الحي. إنه يتناول الثقافة على أنها موقع تنقية أخلاقية وجمالية، موقع لِخصام سياسي وإيديولوجي. الثقافة ميدان حرب يكافح فيه المثقف المسؤول –بالإضافة إلى أمور أخرى– ضِدَّ المؤثرات الدينيّة، والثقافيّة للقومية والاستشراق والإمبريالية. ففي الفصل الأوّل، أناقش فكرة الثقافة لدى ماثيو آرنولد، وهي أفضل مثال أعرفه حول كيفيّة تحول الثقافة إلى موضوع للتفاني الدينيّ. وباستطلاع الثقافة الآرنولدية وصِلاتها بالثقافة السعيدية أو افتقارها لتلك الصلات، أرسي الأساس لما يُسميه سعيد المؤثرات الدينيّة الثقافيّة.

تشير المؤثرات الدينيّة للثقافة إلى تلك الظواهر الاجتماعيّة التي تؤطر طريق البحث والتقصي، وتقوي التماثل والتجانس، وتُخضِع أمماً وشعوباً كاملة من خلال المشاعر العنيفة التي تولدها. هذا الكتاب، كما يُشير عنوانه واستخدامي للخط المائل، لِـ *المؤثرات الدينيّة للثقافة* بقدر ما هو طريقة للإشارة إلى خطاب سعيد، وفكره الخاص. يتحدث كل فصل عن أشخاص آخرين: مايكل فالزر، وماثيو آرنولد، وثيودور أدورنو، وأنتونيو غرامشي، وكارل ماركس، وفريدريك نيتشه، وميشيل فوكو، ونعوم تشومسكي، بالقدر نفسه الذي يتحدث فيه عن سعيد. ويُبيِّن هذا الكتاب الطريقة التي يوضح فيها سعيد آراءهم، وكيف توضح آراؤهم آراءه؟ ويساعد هؤلاء الأشخاص على توضيح مفهومه عن المسؤولية الفكريّة، ونقاشه للقومية والاستشراق والإمبريالية كمؤثرات دينيّة ثقافيّة. وبهذا فبقدر ما أن الحديث عن سعيد مناسبة للتفكير فهو، وبالقدر ذاته، موضوع فكري عام. إذن فليست مصادفة البتّة أن يكون سعيد قد كتب مكثّفاً حول هذه الموضوعات. وليست مصادفة أيضاً أن يكون سعيد قد تناول الدِّين بوصفه أفضل توصيف لأنواع الهويّة التي تخلقه، وأنواع الولاء التي توحي به. هذه المشاعر دينيّة تحديداً؛ لأنها مشاعر حياة وموت؛ إنها أفكار وأشكال للتضامن من أجلها يعيش الناس، ويموتون، ويرتكبون القتل. وأنا أتناول القوميّة، والاستشراق والإمبريالية في

الفصول: الثاني والثالث والرابع. وستحمل هذه الفصول أهميّة خاصّة لهؤلاء الذين يعرفون سعيدا مؤلفاً لكتاب الاستشراق، وكتاب الثقافة والإمبريالية. كما تزيد هذه الفصول من كثافة النقاش حول الثقافة في الفصل الأوّل، وتوحي وتمهد للنقاش حول المسؤولية والناقد العِلمانيّ في الفصلين الخامس والسادس.

تُشير عودة التديُّن المقموع إلى تنازل المثقفين عن المسؤولية ضمن ميدان النظرية الرفيعة. إنها تُشير إلى حالة خاصّة من الإغواء الدينيّ، حيث تمثل الأشكال الأكثر راديكاليّة –ظاهرياً– من النقد الثقافيّ العودة العلمانيّة لأفكار دينيّة على شاكلة الخطيئة الأصلية واليسوعية. مثل هذه التطورات تجبر سعيداً على إعادة النظر في زعم ماركس أن نقد الدِّين قد اكتمل بفورباخ. في الفصل الخامس، أتتبع أصول مفهوم سعيد للمسؤولية الفكريّة، وأمعن النظر والتأمل بعلاقتها مع المسار الخاص للفكر الدينيّ المضاد للدين. ويوسِّع الفصل السادس ويكمل القصّة التي أبدأها في فصل الملاحظات التمهيدية وأطورها بشكل أوسع في الفصل الخامس عن طريق ربط «الخروج والقضية الفلسطينية» مع «ماركس والقضية اليهوديّة». ويُضيف الفصل السادس نقطة أدق على النقاش الذي أجريه خلال هذه الدراسة حول المؤثرات الدينيّة الثقافيّة والإغواء الدينيّ للناقد العِلمانيّ. وقبل القيام بذلك، أستطلع بشكل معمق وواسع زعم سعيد المتمثل في أن المنظرين رفيعي المستوى من أمثال: ميشيل فوكو، وجاك دريدا، وأشياعهم من ما بعد الحداثيين الأمريكيين، لا يملكون المناعة ضِدَّ الرجوع إلى التدين المكبوت. وإذا كان هذا الكتاب يبدأ بشرح سعيد حول الكيفيّة التي لا يقرأ بها النصّ الدينيّ، فإنّه ينتهي بشرحه حول الكيفيّة التي أصبح بها الدِّين نَصّ النظرية النقديّة المعاصرة.

الفصل الأوّل

الثقافة بوصفها تحوّلاً للفكر الدينيّ

إنجيل ثقافة آرنولد

ينتسب عمل سعيد، وفق ما تم تمثيله في كتابه الثقافة والإمبريالية، إلى تقليد باللغة الإنجليزية يتعلق بالفكر الثقافيّ الذي يمتد إلى الوراء: بدءاً من كتاب ريموند وليامز الثقافة والمجتمع إلى كتاب ماثيو آرنولد الثقافة والفوضى. كان ماثيو آرنولد رجلا عالقاً بين عالمين: عالم الايمان المسيحيّ التقليدي، وعالم العقل العلميّ الحديث. الأوّل اندثر، والثاني عاجز أن يولد، وفي عالم حلت الهوية القوميّة (التي تخضع لعمليات عنصرة باضطراد) محل الدِّين مركزاً للقيمة وموضوعاً يحتل أعلى مراتب الولاء، فقد كان آرنولد نصيراً للنقد الثقافيّ بوصفه تحولاً (إلغاء واحتفاظاً في الفكر الدينيّ). ومن خلال توسطه بين ت. س. اليوت والنقاد الجدد، الذين تظهر المواضيع الدينيّة في أعمالهم بجلاء، يقوم سعيد بتبني وتغيير مظاهر الفكرة الثقافيّة الآرنولدية ويرفض أخرى. إنه يشارك آرنولد في الإشادة بالثقافة الرفيعة بوصفها «أفضل ما تم التفكير فيه وأفضل ما قد قيل»، إلاّ أنه لا يستطيع الاحتفاء بالثقافة إذ إنها دين متحوّل. وبدلاً من ذلك، يشترك مع ماركس في معارضته أنواعاً واسعة من الفيتيشيّات الثقافيّة. فإذا كان آرنولد يفهم الثقافة أنها حالة تحوّل في أشكال الفكر الدينيّ، فإن سعيداً يفهم نقد الثقافة – أي نقد الدِّين المتحوّل – أساساً لكل النقد.

إن النقد الثقافيّ الآرنولدي ينفي الدوغما اللاهوتية، سواء أكانت شعبية أم فلسفية، وفي الوقت ذاته يحافظ على صميم المسيحيّة (حقيقتها الأخلاقية وفعاليتها الوجودية)، ويُحوِّلُ المسيحيّة من كونها إساءة للروح العلميّة للحداثة إلى شريك تبجيلي، لكنه شكيّ. لم تعد مهمة الفكر الدينيّ أن يُخبرنا عن أحوال العالم، في سياق كوني أو ميتافيزيقي، ولكن مهمته أصبحت تتمثل بإخبارنا عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها في هذا العالم. تلعب الثقافة في

فكر آرنولد الدور نفسه الذي يلعبه العقل في فكر هيجل. فإذا كان العقل التأملي قادرا على التغلب على انقسامات المجتمع الحديث التي تسببها العقلانية الأحادية الجانب، فإن الثقافة قادرة على قهر الانقسامات التي تسببها الحقبة الصناعية. يسعى آرنولد إلى استعادة حساسيّة موحّدة يكون العقل العلميّ وسيطها. إنه يتوق إلى حياة أخلاقية غير تقليدية تقدم مستوى معيناً من المعنى، والمواساة في عالم مجّرد من غطائه المُقَدَّس. لقد أثمر هذا التوق في خلق تصوّر جديد لدى آرنولد في مفهوم الدِّين. وبناء على وجهة النظر هذه، فَقَدَ الانجذاب الدينيّ للمعجزات، والتحقق من صحة الغيبّيات كلَّ شرعيته مع انتصار إلى نظرة العالم العلميّة. أصبحت كلمة سر العلم هي: التحقق من صحة الأشياء. ولقد رأى آرنولد أن الإيمان الدينيّ يمكن أن يثبت[1] بالتجربة فقط مستدلاً –كشاهد على ذلك– فعالية قانون الأخلاق على مر التاريخ الإنساني. إن الرأي القائل أنَّ الدِّين «قوّة لإرساء العدالة»، كان –حسب قناعة آرنولد– طرحاً يمكن التحقق من صحته. شأنه شأن سبينوزا، اعتقد آرنولد بوجوب أن يكون النقد الدينيّ عقلانياً– خيالياً، والأهم من ذلك كله، مهذّباً ومصلحاً للأخلاق. ولقد كافح آرنولد للمصالحة والتوفيق بين الدِّين وبين العلم، بطريقة تحاكي تقليد كانط. هذا الجهد كان «محاولة جريئة للسير بين سيلا المنطق وكاريبديس المعنى والدلالة». بكلمات أخرى، كان يسعى لتلبية المطالب الإثباتية للعلم دون اختزال الدِّين إلى مجموعة من الطروحات التي لا معنى لها. كما سعى أيضاً إلى تحديد المجالات الخاصّة بالدين والعلم، التي تمنع التعدّي غير المشروع لأحدهما على الآخر[2]. وكذا فتحت مظلة الحداثة، لألّا يعود هناك مجال للدين أن يكون دوغمائياً وعقائدياً. لا يعود أمامه إذاً إلاّ أن يعيش فقط كوعي أخلاقيّ مرتبط بالفعل، أيّ، كشكل من أشكال الأخلاقية البراجماتية.

(1) حول صلة (لا بل انعدام صلة) التحقق من الدين، يكتب ف. هـ. برادلي في كتاب *Ethical Studies*، ص 318، ما يلي: «كثيراً ما نسمع كلمة (تحقق) من السيد آرنولد. ماذا يعني أن نتحقق؟ هل حصل وأن طرح السيد آرنولد (مثل هذا السؤال الاستهلالي) على نفسه؟ إذا كان التثبُّت يعني أن نحوز على الخبرة الخارجية، فإذن لا يمكن العثور على موضوع الدين الصحيح بصفته هذا أو ذلك الشيء الخارجي أو الخاصية الخارجية، وعليه فلا يمكن التحقق منه. فجوهريًا، وبهذا المعنى، ينبغي أن يكون غير قابل للتحقق».

(2) William Robbins, *The Ethical Idealism of Matthew Arnold*, (University of Toronto Press, 1959), pp. 2, 27, 31.

وإذا كان آرنولد قد اختزل الدِّين بالأخلاق فإنّه كان، بالمثل، قد ضخّم ورفع الدِّين إلى آفاق شاعرية جديدة. فالدِّين «نزعة أخلاقية مشوبة بالعاطفة»، وهو مفهوم أن «البِرّ يؤول إلى الحياة». يدعو آرنولد هذا المفهوم الأخلاقي الحقيقة الطبيعية للدين؛ الذي يمكن الوصول إليه من خلال العقل «الطبيعي»، وهو يخضع –خاصّة بشكله المسيحيّ– للتحقيق العلميّ. إلاّ أن الحقيقة الطبيعية للدين تتّشح بالغموض تحت تأثير الايمان بالخرافات، والمعتقدات التي لا يمكن إخضاعها للتحقق الصارم مثل المذهب فوق الطبيعي الشعبي، والميتافيزيقا اللاهوتية. إن موضوع كتاب الأدب والدوغما؛ أحد أعمال آرنولد ذات الوعي الذاتيّ الأكبر بالدين، هو إشاعة الطمأنينة في نفوس المنتسبين للمسيحيّة والإنجيل، الذين يقبلون بحقيقة أن أفكاراً مثل الأمور الخارقة للعادة، والمعجزات في طريقها لفقدان مصداقيتها. إن إعادة الطمأنينة لا تعني إخفاء وتمويه هذه الحقيقة، أو الانشغال بالدفاع عن العقائد المسيحيّة وتبريرها. على النقيض من ذلك، فإنَّ المعجزات والقوى الخارقة فقدت، على نحو مبرر وحتمي، سمعتها وهذا ما يجب الاعتراف به بصراحة. إن فقدان البعد الإعجازي العجائبي في الحياة البشرية (حسب المفهوم البشري) هو جزء من «السيرورة الطبيعية والناجعة» التي قضت على مصداقية السحر. في حين إن مفهوم آرنولد لإعادة الطمأنينة والتأكيد يُسلِّم بهذا كله، فهو يؤكد الحقيقة الطبيعية للمسيحية، وأن مفهوم السلوك القويم يعزز الحياة ويرقِّيها[1].

يحاول آرنولد أن يقدم هذه الطمأنة بالتمييز بين الاستخدام الأدبي للغة واستخدامها الدوغمائي. يمّيز الاستخدام الأوّل طبيعة اللغة المجازية والشعرية، بالإضافة إلى معناها المنوط بالاستخدام. أما الثاني فيأخذ المزاعم الدينيّة خطأً على أنها «حركات في لعبة لغوية علمية»[2]. الدوغمائيون، سواء أكانوا علماء أم لاهوتيين، يخلطون بين التعبير الشعري،

---

(1) Matthew Arnold, *Literature and Dogma*, ed. James C. Livingeton (New York: Fredrick Unger Publishing Company, 1970), pp.2, 27, 31.

(2) لعبة اللغة هو مصطلح لودفيج فيتجنشتاين للإشارة إلى الظروف التي تحكم استخدام اللغة، وبذا فـ «وصف مظهر شيء ما»، «التكهن بحدث ما»، و«قول نكتة» أمور تنتمي إلى ألعاب لغوية مختلفة. وتكون توقعاتنا مختلفة في كل من الحالات الثلاثة. لكل من هذه الحالات نوع مختلف من اللياقة والملاءمة. إنك لا تصحح شخصاً لخطأ واقعيّ عندما يقول نكتة. فالقيام بذلك يعني وجود سوء فهم عميق للعبة التي كان يلعبها ذلك الشخص – وهي لعبة «لنمرح ونله قليلا» وليست لعبة «الحقائق فقط يا سيدتي». انظر:

والقصد العلميّ، مع العلم أن اللاهوتيين يسعون بطريقة غير مناسبة إلى تحقيق نوع من الدقة العلميّة. إن نقد آرنولد للذرائع والحجج العلميّة للخطاب الدينيّ، تشبه برنامج رودولف بولتمان الخاص بنزع الأسطرة. فنزع الأسطرة هو «أن تُفسَّر الأسطورة الإنجيلية حتى يتسنى فهم الرسالة الإنجيلية الجوهرية لما وُجدت له». إن تحرير الرسالة الإنجيلية الجوهرية من «وجهة نظر علمية عفا عليها الزمن» تعني بيان وتوضيح المقاصد الأخلاقية، والوجودية للأسطورة الإنجيلية باستخدام تعابير لا أسطورية[1]. يُمثّل الإيمان بالخرافات كوزمولوجية أسطورية، وقد قبل العلمية أنها ذات معنى دينيّ ووجودي متاح للناس الحديثين فقط عندما يتم تجريدها من ذرائعها العلميّة. هذا التجريد والسلخ لا يعني النبذ والإهمال. على الرغم من أن سمة الأسطورية للإيمان بالخرافات نتاجُ كوزمولوجية عفا عليها الزمن، إلاّ أنه لا يجب إهمالها بعد الآن أكثر من التعابير الشائعة البالية على غرار «الشمس تشرق من الشرق وتغيب في الغرب». بإدراكنا طبيعة «اللعبة اللغوية»، فإننا لا نخلط هذا المنطق الطبيعي العام بالفيزياء، وبنظرية الميكانيكا. إننا لا نأخذ هذا التصريح أنه يعني أن الأرض لا تدور حول محورها، ولا أن الشمس تدور حول الأرض، على الرغم من كوبرنيكوس. إن الأسطورة هي شعر الحقيقة. وبناء على ذلك، لم يعارض آرنولد استخدام اللغة الكوزمولوجية، الميتافيزيقية أو الإنثروبوموفيّة [التجسيمية] في العبادة الطائفيّة أو الإخلاص الشخصيّ. ما عارضه حقا هو دورهم العام، وادعائهم المصداقية التأملية والتحققية العلميّة. إن الثقافة، كشكل من أشكال تحّول الفكر الدينيّ، تُبعِد مزاعم الحقيقة ما فوق الأخلاقية العائدة للدين إلى نطاق خاص محض. بناء على هذه النظرة البروتستانتية الليبراليّة، بات الميدان العام نطاقاً للثقافة، وغدا التحقق العلميّ حارس البوابة[2].

وعلى الرغم من صمت سعيد عن هذا الجانب في عمل آرنولد (آرائه الكوزمولوجية)،

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1953), pp. 11-12.

(1) Arnold, *Literature*, pp.11-12.

(2) كان وما يزال رأي آرنولد في الدين غير كافٍ بنظر كثير من النقاد. انظر نقد هنري سيجويك المتين:

Carl Dawson, and John Pfordresher (eds.), *Matthew Arnold, Prose Writings*, (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1979), p.216.

إلاّ أنني لا أستطيع أن أتخيله معارضاً لمعظمها. مثل آرنولد، يعتقد سعيد أن الدِّين يصبح في وضع رائع عند إقصائه إلى مكانه الملائم الصحيح، كمسألة خاصّة على الوجه الدقيق. غير أن اختلاف سعيد وآرنولد يثير مسألة العلاقة المناسبة القويمة بين الدِّين والنقد الثقافيّ. فالنقد الثقافيّ -كما يفهمه آرنولد- رد فعل إزاء أفول الدِّين كسلطة عامة. إنه محاولة لإعادة بناء مظلة قابلة للحياة والنماء على الأطلال المقدّسة. ففي الثقافة، تُلغى المزاعم الكوزمولوجية للدين، وتُصان المزاعم الأخلاقية وتتحوّل، إلاّ أن المزاعم الوجودية تظهر نوعاً من الغموض. هل ستقوم الثقافة بالعمل الوجودي في عالم آرنولد الجديد؛ ذلك الدور الذي أدّاه الدِّين تاريخياً؟ أم هل يجب أن يتم حصر هذا العمل بالدين فقط؟ (إنَّ آرنولد ليس واضحاً حول هذه النقطة. فرجحان الدليل في نصوصه -كما هي الحال- يُبيّن أن الدِّين وحسب يستطيع القيام بهذا العمل بكفاءة. إنه يقترح، في موضع ما، في وقت غير محدد في المستقبل، أنه من الممكن للآداب، والعلوم أن تحلّ محل الدِّين كحافز كفء مناسب للسلوك الأخلاقي[1]). بيد أنه غالباً ما يبقى صامتاً حيال قضية فيما إذا كان العلم يستطيع أن يقدّم ضمانة وجودية، وعزاءً وسلوى كما يفعل الدِّين. هذا باعتقادي يعكس عدم تأكده من مقدار العمل الثقافيّ الذي يستطيع العلم إنجازه، وفيما إذا كان من الممكن إصلاح، ومعالجة الهموم واللايقينيات المرتبطة بالعالم المتحرر من الأوهام.

إنَّ الثقافة الآرنولدية لهي التحرر من الأوهام وإعادة تكوين الإنجيل المسيحيّ. الثقافة ليست حب استطلاع ساذج ولا «آلة للتميز الاجتماعي والطبقي، تفصل حاملها، كنيشان أو لقب من أشخاص آخرين لم يحصلوا عليه». بل على النقيض من ذلك، الثقافة هي رحلة تقصّ للوصول إلى الكمال التام من خلال معرفة الأشياء الأكثر أهميّة لنا: «أفضل ما تم التفكير فيه وأفضل ما قد قيل في العالم». هذه المعرفة هي «تيار من الفكر الحر الخالص» يجري عبر أفكارنا وعاداتنا المشتركة[2]. وكما يلاحظ ريموند وليامز، ينتمي مفهوم الثقافة إلى

(1) Robinson, *Ethical Idealism*, p. 42

(2) Matthew Arnold, Culture and Abarchy, ed. J. Dover Wilson (Cambridge University Press, 1988), pp. 6, 43.

تقليد إنجليزي بإمتياز، الذي يمتد من بيرك حتى كولرج، ومن كارلايل حتى آرنولد[1]. فالثقافة مفهوم أخلاقيّ جزئياً، وهي باعث إنساني، ورغبة بتقليص وقهر الزلل الإنساني، والحيرة والبؤس الإنسانيين، إنها «الطموح النبيل لجعل العالم أفضل وأكثر سعادة مما وجدناه عليه»[2]. وسعيد ليس بمنأى عن هذا الطموح. فهو جزء من تقليد الفكر الثقافيّ الذي يصفه وليامز. لا يُعَدُّ النقد الثقافيّ لدى كل من يرتبطون بهذا التقليد، مسألة تعليمية دراسيّة، حيث تفصل عدة درجات من التجريد بين النظرية، والتحوّل في الممارسات العادية. بل على العكس من ذلك، على النقد الثقافيّ أن يجعل من العالم مكاناً أفضل.

إنَّ الطبيعة التبشيرية المتميّزة هي إحدى سمات تقليد الكمال من خلال الثقافة. يصف آرنولد الثقافة أنها تطور متناغم لإنسانيتنا ذات الجوانب المتعددة، والتطور العام لكل أجزاء المجتمع. إنها «محاولة فاترة للوصول إلى كمال الإنسان» الذي يصفه آرنولد أنه «جعل العقل وإرادة الله يطغيان على كل شيء». الثقافة هي الرغبة في إظهار سقراط المختفي في صدر كل شخص. يعدّ آرنولد هذه النظرة الواسعة، والشاملة الحيوية للثقافة براعة، وشكلاً من أشكال خلق الروح أو إبداع الروح. ليس غرض الثقافة إنتاج مواضيع جمالية، بل رعاية، وتهذيب الأرواح الإنسانيّة كأعمال فنيّة. فالثقافة ليست سوقاً ولا متحفاً، ولا سلعة أو شيئاً مملوكاً أو يمكن امتلاكه، وهي: «ليست امتلاكاً واسترواحاً ودعة، إنما نماء وصيرورة». إنها حِرزٌ وحصانة ضِدَّ أخلاق السوق في مجتمع صناعي، وضد الانحدار المتعنِّت للفضيلة والفكر: المرعوب بالليبرالية الاقتصاديّة في أيامه، نظر آرنولد بتقزز إلى رعايا الملك وهم يتحوّلون إلى مستهلكين طائشين، وكذا وهم يلاحقون أصنافاً لا عدّ لها من البضائع». عدّ آرنولد مثل هذا التصرف آلياً: وكلمة «آلة» تستخدم مجازياً لِلدلالة على أوثان العلم الحديثة، والتكنولوجيا، والسوق، والمؤسسات الدينيّة، ولاسيما ما يُسّميها الكنائس الخفية hole-and-corner churches. والتظاهر العلميّ للدوغما اللاهوتية (مقابل الحقيقة الطبيعية للدين) وهي أيضاً جزء من الآلة الخاصّة بالمجتمع الصناعي الحديث. ووفقاً لآرنولد، فإنها تساعد في جعل

---

(1) Raymond Williams, *Culture and Society*, (New York: Columbia University Press, 1983) pp. 6, 43.

(2) Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 44.

المجتمع الحديث مجتمعاً بشعاً وأحمق[1]. اعتقد آرنولد، مثل كولردج من قبله، أن مجتمعاً اقتنائيا وذا طبقية صارمة، وتكنُولوجيا، يمكن أن يفقد روحه في غياهب آلته الخاصّة، إن لم تُروّج الأشكال الاجتماعيّة للجمال وقيمه.

ما علينا ملاحظته جيداً، أن نقده للمجتمع الصناعي ليس فيه شيء من رغبة ماركس الثوريّة. وفي حين ميز ماركس «قوانين» المادية التاريخية، فإن آرنولد رأى دياليكتيكاً عبرانياً هيلينياً[2]. من هذا المنظور، فإنّ بشاعة وغباء المجتمع الصناعي هو نتاج اللاتوازن الأخلاقي، والفكري في الحياة الاجتماعيّة. الفكرة الرائدة للعبرانية هي السلوك والإذعان. والهيلينية، بالمقابل، هي الرغبة «في رؤية الأشياء كما هي حقاً». يُشير آرنولد لهذه الأفكار المسيطرة -متتاليةً- وهي: «صرامة الضمير» و«تلقائية الوعي». فالعبرانية سعي أحادي الهدف، وتفكير للوصول إلى الكمال عن طريق القيم الأخلاقية التي تتميز بالاستعداد «للتضحية بكل جوانب كينونتنا الأخرى من أجل الجانب الدينيّ». إنها عدوة مفهوم الشمولية الآرنولدي، بمعنى «الكمال المتناغم لكامل كينونتنا»، ونماء إنسانيتنا ذات الجوانب المتعددة. أما الهيلينية -بالمقابل- فهي لا ترقى لمستوى الشمولية بسبب انحلالها الأخلاقي، وعرضتها للفوضى الأخلاقية. فالعبرانية والهيلينية هما توجهان اجتماعيان متتاليان وعريضان يمثلّان البواعث الأخلاقية والفكرية. و«في صميم كلٍّ من المفهومين الإغريقي والعبري تكمن رغبة متأصلة في كل إنسان للعقل، ولإرادة الله، وللاستشعار بالنظام الكوني -باقتضاب- لحب الله». وعلى الرغم من اختلاف الوسائل، ألا أن أهداف كليهما متشابهة. ألا وهي إشاعة الكمال الإنساني[3]. وعلى الرغم أن كل العصور تفتقر بشكل كامل إلى الدليل على التوجهات

(1) Ibid., pp. 11, 46-48, 52, 55, 221.

(2) كان آرنولد نتاجَ الإيديولوجية العنصرية في عصره، التي نَسَبَت صفاتَ العبرية والهيلينية إلى الخصائص «العنصرية» المميَّزة للشعوب الساميّة، والشعوب الهندو-أوروبية على التوالي. هذا هو المنطق العنصري نفسه الذي تنطوي عليه المناقشات المعاصرة في العلوم الإنسانيّة. مَنْ هُمْ، وأيُّ أنواع الناس والتقاليد يمكن أن يكونوا حَمَلَةَ القيم الإنسانيّة؟ وبالتالي أمْكَنَ لآرنولد أن يكتب الآتي: «أوضَحَ العلمُ بجلاء للجميع الآن عناصر الاختلاف الكبيرة الخصبة التي تكمن في العرق، وما يجعل عبقرية وتاريخ الشعب الهندو-أوروبيّ مختلفَين عن عبقرية وتاريخ الشعوب الساميّة. تتعلق الهيلينيّة بالنماء الهندو-أوروبي، وأما العبرية فتتعلق بالنماء الساميّ، ويبدو أننا نحن الإنجليز، أمةٌ من أصل هندو ـ أوروبي، ننتمي طبيعيا إلى الحركة الهيلينية» (Ibid., p. 141).

(3) Ibid., pp. 14, 21, 130-132, 139.

العبرانية والهيلينية، إلاّ أن كل عصر يميل إلى أن يكون محكوما من قبل أحد هذين الميلين. يستشف آرنولد وجود قصّة هاتين المدينتين، جدليّة أثينا والقدس، في علاقات إسرائيل القديمة واليونان الكلاسيكية، ومسيحية العصور الوسطى وإنسانيّة عصر النهضة، وعصر الاصلاح البروتستانتي وعصر التنوير.

إنه يعدّ الهيلينية تقدُّميّة؛ لأنها تحمل في طياتها روح الحداثة. هذه الروح تستلزم الإذعان العبراني، وبسبب الحاجة لذلك، تنتاب الحداثة «حالة معينة من الارتباك والحركة الزائفة». وحسب مخطط آرنولد، فالعبرانية هي أكثر بقليل من كونها ضربا من ضروب المقاومة، وأحياناً انسياق رجعي إلى الطوباوية التاريخية وفوضى الحُريّة غير المقيدّة[1]. يلاحظ آرنولد شعورا من عدم الارتياح، لما يمكن أن نطلق عليه روح باولين للجاذبية، التي تطغى على العبرانية. إن عدم القدرة على الشعور بالارتياح في صهيون هو نتاج الوعي بقوة الخطيئة، والشر اللذين يَدُسَّان نفسيهما في أعلى الطموحات، وفي أفضل المقاصد وأنقى الإرادات. ولكن بالمقابل، للهيلينية روح سقراطية غافلة عن الخطيئة كعقبة أمام الكمال الإنساني. سمتها المميِّزة هي اللعب الساذج الحرّ للفكر. وعلى الرغم من أن الهيلينية تبدو كأنها تجسيد لكل جوهريات الشمولية، أو الشعور بالوفرة التي يتوق إليها آرنولد (تلقائية الوعي، واللعب العقلي الحر، واحترام التطور المتوازن المتناغم لجوانبنا المتعددة) إلاّ أنها تفتقر إلى ضبط النفس، وصرامة الوعي العبراني. إنها ليست مؤهلة للقيام بمهمة قمع الفوضى المتعددة المستويات. لذلك يُقَدَّرُ لها أن تؤدي دور الأنا العليا الثقافيّة لأجل غير مسمّى. ونرى في الثقافة، الطوباوية الهيلينية والمزاعم الأخلاقية العبرانية الشاملة الجامعة، وكلاهما يقود إلى الفوضى، ويتم إلغاؤهما، وحفظهما، وتحويلهما، حتى وإن تم التغلب على فصلهما بين الفكر والعمل.

وإذا كان سعيد يشعر بالاضطراب إزاء هذه الأفكار العبرانية والهيلينية، فإن لهذا علاقة وطيدة مع تقليد القرن التاسع عشر المرتبط بالتفكير العنصري، الذي تنتمي إليه هذه الأفكار. إنَّ فكرة الساميّة/الشعب السامي، واللغات الساميّة، والثقافات الساميّة، التي قدم بها إيرنست رينان إسهامات رائدة، غالباً ما تم عقد مقارنة بغيضة بينها، وبين الثقافة المستقاة من الإغريق

(1) Ibid., pp. 135, 143.

واليونان. هذا التمايز بين مستعملي اللغة والثقافات الهندو-أوروبية، ومستعملي اللغة السامّية وثقافاتها، هو أحد مضامين التفكير العنصري العميقة في القرن التاسع عشر، فالتمييز بين الآريين والساميين يعد واحداً من ضمن القائمة الطويلة. وهذا التميز «العرقي» مرتبط ارتباطاً عضويا وثيقاً بالتمييزات المثيرة للبغض، والاستياء بين التقاليد الدينيّة، بين المسيحيين واليهود وبين المسيحيين والمسلمين. لقد أُعْجِبَ آرنولد برينان كثيراً، ومن الصعوبة بمكان أن نتخيل أنه لم يتأثر برينان في هذه الأمور. لذلك فإنَّ تميز آرنولد بين العبرانية والهيلينية ما هو إلاّ مثال على ما يُسميه سعيد الاستشراق المتمثل في التمييز المثير للبغض، والاستياء بين الشرق وبين الغرب، الذي سأناقشه في الفصل الثالث. أما الأشياء المهمة التي يجب أن نفكر بها الآن فهي العلاقات المتداخلة بين الاستشراق، وبين التفكير العنصري، والتمايزات الدينيّة المثيرة للبغض.

إن رد آرنولد على التدهور الفكريّ والأخلاقي، والطبقية الاقتصاديّة، وتهديد الفوضى الاجتماعيّة دائمة الحضور، لا يمثل المثالية الليبراليّة لتكافؤ الفرص في الكسب، التي تترك الباقي للسوق. فهو، بدلاً من ذلك، يسعى لتهذيب الرغبة من خلال الثقافة، وعن طريق إحلال رعاية الشخصيّة، وتهذيبها مكان السعي وراء السلع. و«من خلال الثقافة»، يجادل آرنولد، «نجد طريقا لا تُفضي بنا إلى الكمال حسب، بل إلى بر الأمان أيضاً». فالثقافة هي سفينة النجاة التي لا يمكن فصلها عن الدولة.

وهكذا فإن إطار الدولة ونظامها الخارجيّ، بغض النظر عمن سيدير الدولة، مقدّس؛ والثقافة هي ألدّ أعداء الفوضوية، وذلك بسبب آمال الدولة العظيمة، ومخططاتها التي تدعونا الثقافة لأن نرعاها. ولكن، بإيماننا بالعقل السليم، وتقدم الإنسانيّة تجاه الكمال، وبالعمل الدؤوب المستمر لتحقيق هذه الغاية، تتشكل لدينا صورة أوضح حيال أفكار العقل السليم، وحيال العناصر التي تساعد في الوصول إلى الكمال، وبالتالي، نستطيع، تدريجيا، ملء إطار الدولة بها، وصياغة تكوينها الداخليّ وقوانينها كافة ومؤسساتها، بما يتوافق ويتواءم معها، وأن نجعل الدولة أكثر وأعمق تعبيراً -كما نقول- عن ذاتنا الفضلى، وهي ليست متشعبة

مبتذلة، وليست مزعزعة ومثيرة للنزاع والخصام، وهي ليست متقلبة متفاوتة دوماً؛ لكنها واحدة، ونبيلة، وآمنة، ومسالمة، ومتماثلة لكل الجنس البشري، ولكل ذلك، سننظر إلى الفوضوية بأنواع النفور والمقت كلها، وسنعمل على كبح جماحها، وضبطها بكل أشكال الصرامة، كيف لا، وهي التي تهدد وتعرّض للخطر أشياء كثيرة ثمينة وغالية علينا! (المرجع السابق، 204).

هذه الفقرة من كتابه الذي عُرِف به: الثقافة والفوضى، تقول كثيراً عن رغبته الجامحة في نظام اجتماعيّ مستقر. كُتِب هذا الكتاب على خلفيه اضطراب اجتماعيّ متنامٍ، تضمّن أزمة في أسواق إنجلترا المالية، جاءت سنتان متعاقبتان بكارثة في المحاصيل الزراعية، وتفشّي فايروس طاعون المواشي the rind pest virus، الذي أدى إلى ارتفاع أسعار لحوم البقر والحليب ارتفاعاً هائلاً. وبالإضافة إلى هذا، تفشّت الكوليرا في الحارات الفقيرة على الأطراف الشرقيّة للندن، التي فاقمت من الظروف الكئيبة المسيطرة. وكانت الظروف الاقتصاديّة في إنجلترا بائسة، وانسكب جُلّ هذا البؤس في الشوارع على شكل مظاهرات، ومسيرات من الأنواع والأشكال كلها، وأهمها كانت مظاهرة هايد بارك الشهيرة عام 1866. هذا الاحتجاج الذي قامت به طبقة العمال ومؤيدوهم -مثّل- حقيقياً ومجازياً، انتهاك الفضاء الاجتماعي الارستقراطي والبرجوازي[1]. وبالعودة إلى الوراء، لا يبدو هذا الشغب، أو ما سُمي شغبا، مؤذيا، فهذا هو الثمن الذي على المجتمع الديمقراطي أن يدفعه. ولكن بالنسبة لآرنولد، كَشَفَ ذلك الشغب الفوضى المستحكمة المتغلغلة في الطبقة العاملة، وعدم استعداد المسؤولين العموميين للتحرك بسرعة، وهمجية قمع الفوضى.

لقد أسهمت تظاهرة هايد بارك في مزاوجة آرنولد النظرية بين سُلطة الثقافة الأخلاقية، وسلطة الحكومة البوليسية. ففي كتاب الثقافة والفوضى، يُطَوِّر آرنولد مفهوماً للثقافة كنقيض للفوضى، وأنا عليا جمعية، للتحدث بطريقة آنكرونية [مفارقة زمنياً]، مُنَحيّا تنحية كاملة فوضاه الدينيّة متعددة المستويات الروح)، والجسد (الجنوسة)، والكيان السياسي (الطبقة الاجتماعيّة) بعيداً. إن الثقافة هي حصن وحرز ضِدَّ تأليه العلم، والتكنولوجيا، وقوى السوق

(1) Lionel Trilling, *Matthew Arnold*, (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1939), pp. 244-245.

في المجتمع الصناعي الحديث. وإن فكر آرنولد الثقافيّ هو نقد اللامساواة التي تقود إلى عدم الاستقرار التي يخلقها التقدم الصناعي، والتي أنتجت طبقة عليا مادية، وطبقة وسطى مبتذلة، وطبقة ممحوقة وفقيرة معدمة[1]. لقد فضّل آرنولد مثل أفلاطون، شكلاً من التعليم لا يُشجع على الاحتجاج، ويسعى إلى خلق التقبل والانسجام بين الناس –ولا سيما الطبقات الأكثر فقراً– مع منزلتهم في مجتمع تراتبي طبقي. وجد آرنولد ملاذاً في حكمة والده الصائبة الموجعة، بتساوق مع فشل التعليم وتحفيز الناس للقيام بالاعتراض والاحتجاج بشكل مفتوح في الشوارع، كما فعلوا في هايد بارك:

> أتذكر والدي في إحدى رسائله غير المنشورة، التي كُتِبت منذ أكثر من أربعين عاما، عندما كانت ظروف البلد السياسيّة والاجتماعية كئيبة غير مستقرة، وكان هناك شغب واضطرابات في أماكن كثيرة، وبعد الاصرار الشديد على سوء وحمق وتهوّر الحكومة، وعلى ضرر وخطورة التركيبة الإقطاعية والأرستقراطية للمجتمع، تنتهي الرسالة بالقول: «بالنسبة للفوضى والشغب، فإن الطريقة الرومانية القديمة للتعامل مع ذلك، هي دائماً الطريقة المثلى، جلد الصف والطابور، وقذف قادة التمرد من على صخرة التاربيه!»[2].

ورث آرنولد مفهوم الدولة الدراكونية [المتغوّلة] من والده، توماس آرنولد. وورِثَ ومن إدموند بيرك الاحترام الدينيّ للمجتمع والدولة. من هذا المنظور البيركي، فإنّ كمال طبائعنا مستحيل دون طقوس مدنية مقدّسة، ودون السيطرة المشتركة لله والدولة. ومن الصعوبة

---

(1) Ibid. p. 302.

(2) Arnold, *Culture and Anarchy*, p.203، لا يرى آرنولد ضيراً في استخدام وحشيّ وحاسم لسلطة الدولة لقمع تعبيرات المعارضة العلنية، مهما كان التعبير غير ضار أو مهما بلغ شأن وأهمية القضية. فهناك تقارب وتضافر مثير، عندما يتعلق الأمر بالديمقراطية وفضائل سياسة الأغلبية، انظر:

Arnold, *Culture and Anarchy*, Alexis ed. Tocqueville, Democracy in America, trans. George Lawrence, ed. J. P. Mayer(New York: HarperPerennial, 1988), and John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, (London: Longman, Green, Longman, Roberts, and Longman, 1865), Also see Edward Alexander, *Matthew Arnold and John Stuart Mill*, (New York: Columbia University Press, 1965), p. 241.

بمكان التمييز بين الاثنين، لأن الدولة هي «مصدر الكمال كله ونموذجه الأصليّ»[1]. لقد وَرِث آرنولد هذا النمط التفكيري البيركي القائل إنَّ الدولة هي الوكيل الضروري للكمال الإنساني[2]. وبناء على وجهة النظر هذه، ترتبط الثقافة بشكل لا مناص منه بأشكال متعددّة من القمع (أو تشكيل الشخصيّة)، التي على رأسها الدولة. إذا كانت الثقافة هي الأنا العليا الجمعية، فإن الدولة هي تجسيد الأنا القوميّة. إنها «ذاتنا الفضلى» في «طبيعتها الجمعية والاندماجية». وبخلاف الذات العادية المهتمة بمصلحتها، فإنها تجسيد للعقل السليم. إن الذات الفضلى ليس لديها ولاءات طبقية أو اهتمامات أبرشية [ضيقة] أخرى تُرهق الذات العادية[3]. إن تمييز آرنولد بين «الذات العادية التجريبية أو الأنا، وبين الذات الروحية الحقيقية، أو الصحيحة» لها منبع وأصل دينيّ[4]. إنها مدينة لتمييز العهد الجديد بين الإنسان الجسدي الشهواني، وبين الإنسان الروحاني. لذلك يتطّلب الدِّين الحق الصحيح، التضحية بالرغبات والشهوات الجسديّة، أو إخضاعها للرغبات الروحية. وتأتي مصالح الدولة قبل المصالح الخاصّة بالنفس الفردية العادية. وهذا تمثيل جمعي لذاتنا الفضلى، ولذا فهو أفضل تمثيل. فالحكومة ثقة مقدّسة، وكيان دينيّ وسياسيّ.

يشعر سعيد بالارتياب والشك الشديد تجاه هذه النظرة. إذ يَصِف كتاب الثقافة والفوضى أنه «اعتذار صارخ جداً لمفهوم تسلّطي بشدة ومتصلّب للدولة». فمن الخطأ، كما يجادل سعيد، أن نعدّ الدولة الآرنولدية بشيراً «بدولة الأخ الأكبر الأورويلية»، أو كنذير لدول بائسة فعلية، مثل: روسيا الستالينية وألمانيا الهتلرية. لا يوجد أيّة سخرية أو تهكم في مفهوم الدولة لديه على أنها مؤسسة مقدّسة، كذاتنا الفضلى، «مستودع آمالنا المفضل السامي». إلاّ أن الثقافة الآرنولدية –وهذا مُهِمّ– هي ثقافة تقارنية بشكل مثير للبغض والكراهية، وتنافسية، وقومية بطريقة تخلو من الحرج: «الناس، والأمة، والثقافة، والدولة التي يتحدث عنها

(1) Edmund Burke and Thomas Paine, *Reflections on the Revolution in France/The Rights of Man*, (Garden City, New York: Anchor Press/Doubleday, 1973).

(2) Williams, *Culture and Society*, p.11.

(3) Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 202.

(4) James, Livingston, *Matthew Arnold and Christianity*, (Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1986), p. 173.

[آرنولد] هي خاصّة به، والمقصود أن تكون متميّزة عن تلك التي في فرنسا، أو الهند، أو أمريكا. إن فكر آرنولد وبلاغته موسومتان بظهور العاطفة القوميّة في أوروبا القرن التاسع عشر». ومن هنا، تكون بعض الأمم أو السلالات أكثر تحضراً، وأقلّ ريفية من بعضها الآخر. وعلى الرغم من أن إنجلترا ناقد لاذع لا يلين للإنجليز، إلاّ انها تتربع على قمة الأمم الأوروبيّة التي تقف منفرجة الساقين، تنظر إلى الأسفل، نحو بقيّة ثقافات وأمم العالم[1].

إن الدولة هي أرقى وأعلى تعبير للحياة الأخلاقية الآرنولدية، وكما هو الأمر بالنسبة لهيجل فهي (الدولة) أعلى مظاهر «الروح الموضوعية». إلاّ أن آرنولد يفتقر إلى دقة وحذق هيجل، وهو أكثر عرضة للنقاشات الفظة الدولانية (statist) التي غالباً ما تُثار ضِدَّ هيجل. من الواضح أن آرنولد لديه بعض الهواجس والشكوك حيال الذات الفضلى والاستخدام الوحشي للقوة التي تُقرّه وتأذن به ضِدَّ «الـ لا أفضل». وبذا، فهو يَخْلُصُ إلى: أن النفس الفضلى ومن خلال وسائل السلطة التنفيذيّة ستتصرف بحزم، وبشكل واضح، وبعزم شديد لسحق الفوضى العامة. تستطيع الدولة الآرنولدية أن تتصرف بطريقة قطعية صارمة؛ لأن ضميرها حر[2]. فلدى آرنولد رباطة جأش هيجيلية إزاء «مقعد الذبح» الخاص بالثقافة والدولة. ولكن، كما يلاحظ تريلنغ، يفتقر آرنولد إلى واقعية هيجل وصراحته الصارمة. إنه يريد كلاً من «القوة» و«الحق»، أو باستخدام لغة جوبيرت[3] الخبيثة، «القوة إلى أن يصبح الحق جاهزاً». لذا فهو يتراجع «أمام قضية القوّة الصارمة الوحشية»[4]. قد يكون تريلينغ على صواب، ولكن من الممكن أن هذه القضية لم تخطر على بال آرنولد، آخذين بعين الاعتبار نظرته المثالية للدولة. يلخص أحد المعلِّقين رأي آرنولد عن الدولة بما يلي: «تسعى السلطة إلى جعل الناس أفضل، والسلطة المطلقة تسعى لإيصالهم إلى الكمال»[5]. إن نظرة آرنولد ليست مستبشرة تماماً، ولكن من الواضح أن آرنولد مكروب. كما يلاحظ أنّ: «الدولة تحافظ

---

(1) Edward Said, «Nationalism. Human Rights, and Interpretation» *Raritan 12:3* (1993), 27-29.

(2) Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 97.

(3) جوبيرت كان فيلسوفا دينيا فرنسيا وأعجب به آرنولد كثيراً واستشهد به بشكل متكرر. عاش بين 1754—1824.

(4) Trilling *Matthew Arnold*, p. 218.

(5) Alexander, *Matthew Arnold and John*, p. 240

على دين كل مواطنيها دون عصبية لأحد منهم»[1]. فعندما تنكر الثقافة الدِّين كشيء جدير بالاحترام والإجلال في الميدان العام، يتراجع الدِّين المنظّم ويتم حصره في النطاق الخاص. وإذا كانت الثقافة تحوّلاً في الفكر الدينيّ، فإن الدولة -تحت غطاء السلطة المقّدسة- هي وظيفة الدِّين البوليسية التي تُقوّيها الثقافة وتحوّلها.

كتابة سعيد النقدية

يشعر سعيد بالافتتان والنفور في الوقت ذاته إزاء مفهوم آرنولد للثقافة. فإذا كان آرنولد قد لاحظ خياراً مطلقاً بين الثقافة والفوضى (باعتبار أن الثقافة هي تلك المجموعة من العادات الفردية والجمعية الموثوقة، والمراتب الهرمية، والقيود التي تُبقي القوى الفوضوية بعيدة)، فإن سعيداً أكثر تناقضاً وانقساما. فإذا كانت الثقافة الآرنولدية ذات وجهين، «أفضل ما قد قيل وأفضل ما تم التفكير به في العالم» من جهة، و«صخرة التاربيه»، من جهة أخرى، فإن سعيداً منجذب نحو الوجه الأوّل، ونافر من الوجه الآخر. إنه يقدم موافقة مشروطة للثقافة الرفيعة الآرنولدية، لكنه يرفض عبادة الدولة الآرنولدية. وبمقابل فكرة الثقافة عند آرنولد، يدعو سعيد إلى موقف شكيّ متناقض. وبالمقارنة مع آرنولد، وفي مصلحة الحُريّة الإنسانيّة والمعرفة غير القسرية، فهو يدعو إلى موقف شبه فوضوي تجاه السلطة الثقافيّة. يفصل سعيد فكرة آرنولد عن الثقافة، التي تُفهم أنها «أفضل ما تم التفكير به، وما قد قيل في العالم»، وعن انتمائها الصريح مع القوى البوليسية القامعة، والمؤسسات التي تحيك الإيديولوجيات (الكنائس، المدارس، الإعلام المشترك وما إلى ذلك) الخاصة بالدولة. إن النقد العِلمانيّ هو التعديل الجذري للتمييز الذي يعقده آرنولد بين الثقافة والفوضى. فالفوضى (التي غالباً ما يتم تشخيصها بجوناثان سِويفت، ببدهيته وذكائه الساخر) تصبح استعارة سعيد المفضلّة لتعطيل، وانتهاك أنظمة المعنى المقدّسة. فتصبح الثقافة مجازاً للأفكار والالتزامات الدينيّة الرجعية مثل: القوميّة، والاستشراق، والإمبريالية. إنَّ النقد العِلمانيّ ينفصل عن آلهة القوميّة وعبادة الدولة، عن طريق قطع العلاقة بين الوعي النقديّ وسياسة الهوية.

---

(1) Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 166.

إذاً فتملّك سعيد لفكرة آرنولد عن الثقافة مشروط بعدم استعداده لتبني النظرة الآرنولدية تبنياً كاملاً (حتى عند فصل تلك النظرة عن سلطة الدولة الجبرية) بسبب رواسبها الدينيّة. هذه الرواسب، التي تأخذ شكل القوميّة، ومفاهيم الهوية الثقافيّة ذات النزعة النقائية، تخلق تبجيلاً مفرطاً للدولة، ويتم مزاوجتها مع أنماط قوية من التمركز العرقي، ورهاب الأجانب والغرباء. وفي الجانب الآخر لعملية تحديد الخطوط الفاصلة القوية بين نحن وهم، «يتم تعيين وتحديد الفوضى، والاضطراب، واللاعقلانية، والدونية، والذوق السقيم، واللاأخلاقية، ثم إيداعها خارج الثقافة، وحفظها هناك من خلال سلطة الدولة ومؤسساتها». هذا ليس تمريناً نظرياً لإشاعة الخوف من لدن سعيد. فلديه أمثلة تاريخيّة محدّدة: من بينها «محضر جلسة ماكولي الشهيرة في عام 1835 حول التعليم الهندي» وفلسفة المستعمرين البريطانيين النفعية. ويستشهد سعيد بماكولي كالآتي: «إن كل المعلومات التي تم جمعها باللغة السنسكريتية أقلّ قيمة مما أمكن العثور عليه في الملخصات عديمة الأهميّة، المستخدمة في المدارس الإعدادية في إنجلترا». ووفقاً لسعيد، لا يمكن النظر إلى هذا، كما يفعل دريدا تجاه لجوء ليفي شتراوس لفكرة الوحشي النبيل، على اعتبار أنه حالة نصيّة ذات تمركز عرقي. ويذهب إلى جعل نقطة فوكو التي تجعل الكلمات (الخطاب) والأشياء (الممارسات اللاخطابية) مترابطة، وإن لذلك الخطاب نتائج قابلة للتأكيد. يُشير سعيد هنا إلى فرض اللغة الإنجليزية على شعب شبه القارة الهندية. والمثال الثاني يُعنى بالعلاقة بين الفلسفة النفعية والسياسة الكولونياليّة البريطانية في الهند. وحسب رأي سعيد، فهناك وجود قوي لـ «نحن» و«هم» في فلسفة جون ستوارت ميل، التي برّرت على نحو فعّال قمع الشعب الهندي بقدر ما؛ لأنهم كانوا غير متحضرين، وخارج حدود الحكومة التمثيلية، وحقوق الحُريّة (العالم والنص والناقد، 11–13). إن التمييزات البغيضة بين نحن وهم، والأعلى والأدنى، والأوروبي وغير الأوروبي، ظهرت في كتابات الفكر الأوروبي على امتداد القرن التاسع عشر، لدرجة أن مفكراً ليبرالياً كبيراً: مثل «ميل» لم يتمكن من الإفلات من هذا النوع من التفكير العرقي العنصري المزدوج (العالم والنص والناقد، 13–14). إن مراجعة سعيد للفكر الثقافيّ الآرنولدي هو أيضاً مجهود لعمل شيء جيّد إزاء المثالية الكونية التي تقاسمها كل من ميل وآرنولد. وينبغي القول، بين قوسين،

إن كونية آرنولد، ومفهومه للعالم لأغراض تحديد الأفضل، لم تمتد خارج أوروبا. وتشترك نظرة آرنولد المبتورة مع آراء أقرانه في كثير من الأمور، خاصّة آراء إرنيست رينان:

> فما أعطى كُتّاباً من أمثال رينان وآرنولد الحق في إطلاق أحكام تعميمية حول السلالة[1]، كان الطبيعة الرسمية لمعرفتهما الثقافيّة المتشكلة. وإن القيم «الخاصّة بنا» كانت (فلنقل) ليبرالية، وإنسانية، وصحيحة؛ ومدعمّة بالأدب المحض، والمعرفة المطّلعة المستنيرة، والتقصي العقلاني؛ كأوروبيين (ورجال بيض) «نحن» تقاسمنا فضائلها كلما تم تمجيدها. ومع ذلك، فإن الشراكات الإنسانيّة التي تكونت بفعل القيم الثقافيّة التي يعاد تقريرها، تستبعد بقدر ما تحوي. وإنَّ لكل فكرة يقولها آرنولد، ورسكن، وميل، ونيومان، وكاريل، ورينان، وغوينو، أو كومت عن الفن الذي «يخصّنا»، التي تُعَدّ حلقة أخرى في السلسلة التي تربط «بيننا» جميعاً، كانت قد تشكلت في الوقت الذي تم فيه طرد دخيل آخر. وحتى وإن كان هذا هو دائماً نتيجة لهذه البلاغة، أينما ومتى وجدت، فإنّه من الواجب علينا ان نتذكر أن أوروبا شيّدت في القرن التاسع عشر صرحاً مهيباً للتعلم والثقافة –إن جاز لنا التعبير– في وجه الدخلاء الفعليين (المستعمرات والفقراء والمنحرفين)، الذين تمثل دورهم في الثقافة بتحديد ما لم يكونوا بتكوينهم، وتركيبهم ملائمين له. (الاستشراق 227–228).

إن مفهوم آرنولد للثقافة لم يشمل المستعمرات البريطانية الآسيويّة، والإفريقية ومستعمرات الهند الغربيّة. كما ليس من الواضح أنه اشتمل على الطبقة الإنجليزية العاملة، مع الأخذ بعين الاعتبار ازدواجيته الدائمة تجاه «الجماهير». لذا فإن تمييزات «ما هو لنا وما هو لهم» التي

(1) يعتقد سعيد أن من الخطأ لوم آرنولد، بأثر رجعي، على العنصرية والإمبريالية. وهذا لا يقلل من قوة النقطة التالية: «تشترك أفكار آرنولد حول الثقافة مع القوميين والوطنيين في ذلك الوقت بنوع من الشعور المعزز بالهوية الجوهرية والنقية. يرى أدورنو –في سياق متأخر لحروب الإبادة والاضطهادات الجماعية في القرن العشرين– أنها تؤدي إلى (الفكر المتحيز للهوية)». ولا تعمل رغبة سعيد أيضاً في أن يكون مُنصفا على التقليل من قوة هذه الزعم: «وراء بحث آرنولد في الهوية الإنجليزية مقابل الهوية الفرنسية أو الألمانية تكمن مجموعة من التمايزات المفصلة جداً بين الأوروبيين والزنوج، والأوروبيين والشرقيين، والأوروبيين والساميين الذين يتسم تاريخهم بالثبات، وعدم التغير نوعاً ما، منذ أربعينيات القرن التاسع عشر حتى الحرب العالمية الثانية». انظر: إدوارد سعيد، *Raritan*، ص 31–33.

رسمها آرنولد وأقرانه عُزِّزت –وفقاً لسعيد– بالعلوم الإنسانيّة، والداروينية الاجتماعيّة، والإنسانية الثقافيّة الرفيعة. ومن الصعوبة بمكان أن نعرف كيف نتجنب التمييز بين «ما لنا وما لهم» حتى في ظل أفضل الظروف، وسعيد لا يساعد في فهم كيفيّة تحقيق ذلك الأمر. الفقرة التالية تنجح، على أيّ حال، في تقديم نقطة أدق حول ما يظن أنه على المحك:

> إن معظم القراء المعاصرين لشعر ماثيو آرنولد الفجائعي، أو لنظريته المحتفى بها في مدح الثقافة، لا يعرفون أيضاً أن آرنولد ربط بين «المذبحة الإدارية» التي أمر بها إير، والسياسات البريطانية الصارمة تجاه إيرلندا المستعمرة، وأثنى على الاثنتين بقوة، وضع كتاب الثقافة والفوضى، تحت الاختبار الدقيق في حمأة شغب هايد بارك عام 1867، ويُعتقد أن ما قاله آرنولد عن الثقافة كان تحديداً رادعاً لتفشي الفوضى الكولونيالية، والإيرلندية، والمحلية. ويأتي الجامايكيون، والرجال الإيرلنديون، والنساء، وبعض المؤرخين على ذكر هذه المذابح في لحظات «غير ملائمة»، ولكن يبقى معظم قراء آرنولد الأنجلوأمريكيين غافلين، وحين ينظرون إلى هذه المجازر – هذا إن حصل ونظروا إليها – فإنهم يرون أنها غير مرتبطة أبداً بالنظرية الثقافيّة الأهم، التي يبدو أن آرنولد كان قد روج لها في كل العصور. (الثقافة والإمبريالية، ص130–131)

يقود سعيد هذه السلسلة من الأفكار إلى ما يلي:

> إن فكرة الثقافة ذاتها، كما صقلها ونقحها آرنولد، قد صُمِمت لرفع الممارسة إلى مستوى النظرية، لتحرير القسرية الإيديولوجية ضِدَّ العناصر الثوريّة – في الداخل والخارج – من الأمور الدنيويّة والتاريخية إلى المجرّدة والعامة. وأفضل ما قد عُمِل وأفضل ما تم التفكير به» يُعدًّ مكانا منيعا لا يمكن مهاجمته في الداخل والخارج. (الثقافة والإمبريالية، ص 131).

يخشى سعيد قوّة الثقافة الإقصائية، خاصّة عندما يتم مزاوجتها مع سلطة الدولة القمعية. وتحت هذا الوصف، تشكل الثقافة دولة كنسية يتم فيها تجميع «آخريي الثقافة» (الشعب

المستعمَر، والفقراء، والجانحين). وفي السيناريوهات البريطانية والأمريكية المعاصرة، فإن هذا يعني «السود»، والطبقة الدنيا، أو «الإرهابيين» الفلسطينيين، والأصوليين الإسلاميين، قد حلّوا محل الديموقراطيين من الطبقة العاملة الإنجليزية، والطبقة الوسطى من الفلسطينيين القدماء، والبرابرة الارستقراطيين كأعداء للثقافة، وقوى مواجهة للفوضى. بيد أن علاقة سعيد بالفكر الثقافيّ الآرنولدي ليست بهذه البساطة وهذا الوضوح. فعلى الرغم من كل شكوكه إزاء النزعة الإنسانية الثقافيّة الرفيعة، يبقى سعيد إنسانياً ثقافيّاً بصورة رفيعة. فهو يخشى مثل آرنولد، فظاظة ورعونة الثقافة الشعبيّة، ولكن هناك فارق مُهِمّ. ففي حين أن لدى آرنولد رهبة جمالية من الفوضى متعددة المستويات، فإن سعيداً يخشى ضياع الوظيفة الإيديولوجية النقديّة للثقافة الرفيعة. ومثلما يخشى آرنولد الفوضى؛ يخشى سعيد الامتثال. إن نظرة سعيد تتماثل مع نظرة نُقاد المدرسة الفرانكفورتية، خاصّة أدورنو، الذي يعدّ الثقافة الشعبيّة المسلّعة بصورة شاملة غير مُسيَّسة، وإن لم تكن في تواطؤ مع رأس المال. وأن كولونياليّة الثقافة الرفيعة («أفضل ما قد تم التفكير به وما قد قيل») من لدن ثقافة شعبية يقودها السوق، وبالتالي، إنتاج الامتثال الجماهيري، هو ما يُقاومه سعيد. فإذا كان لا بد لي أن أرسم سكتشاً لهذه المقاومة، فإنّه سيكون مخططاً واسعاً «للمدرسة الفرانكفورتية»، وستحمل تفاصيلها بصمات ثيودور أدورنو.

يصف سعيد آراءه كالآتي: «تشوب تحيُّزاتي الثقافيّة المتحفظة إجمالاً، كما يشهد إلى حَدٍّ كبير جل الوزن الذي أعطيه في نصي لروائع أعمال الحداثة الرفيعة» (بدايات، xiii). قد يبدو هذا الزعم غريباً عند القراءة الأولى، خاصّة مع معرفتنا بانخراط سعيد المعلوم لدى الكثيرين في السياسة اليسارية، فهو محافظ ثقافيّ من نوع ما. أقول «من نوع ما»، لأن مصطلحات على شاكلة محافظ تُغرينا بإثارة ارتباطات، والتزامات خاطئة عندما يتعلق الأمر بسعيد. وعلى أية حال، فإذا كان بالإمكان أن يوصف اليسار على أنه فصل بين يسار أقدم ينظر إلى السياسة أنها الدولة، وأن مؤسساتها هي التي تنتج الإيديولوجيات، ويسار أحدث ينظر إلى السياسة بشكل أساسيّ من منظور ثقافيّ ومجازي، فإن سعيداً يجلس تماماً، وإن لم يكن بعدم إرتياح، بين الاثنين. ففيما يتعلق بهذا اليسار الأحدث المنشغل بالثقافة وسياسة الاختلاف، يُعَدُّ سعيداً

«محافظاً». إنه يعتقد أنَّ هناك «محكّات آرنولدية لأفضل ما قد فُكر به وما قد قيل»، وعلينا أن نقدم وصفاً لكيفية إنشائها، من أين جاءت، وأسباب سلطويتها (متتاليات موسيقية، 60). ومن الخطأ القول إنَّ سعيداً غير مهتم بالسياسة الثقافيّة والاختلاف. إلاّ أن اهتمامه من النوعية المتبحّرة الواسعة الثقافة والاطلاع. يريد سعيد أن يستبدل الأعمال المعترف بها أو المعتمدة (الكانون) ذات المركزية الأوروبيّة من خلال تقديم أعمال كلاسيكية غير أوروبية في صراع الخطاب الإنساني. إلاّ أنه يبدو ملتزماً بتمييز صارمٍ إلى حَدٍّ ما بين الثقافة الرفيعة، والثقافة الهابطة التي غالباً ما تُقرن، بطريقة ازدرائية، بالحداثة. إن سعيداً جزء من تاريخ طويل من المثقفين اليساريين الذي يزاوجون بين راديكاليّة سياسية واقتصادية، وازدراء واسع عميق تجاه الثقافة الشعبيّة، خاصّة أشكالها الدينيّة. كما نرى في كتاب سعيد متتاليات موسيقية، فسعيد لا يستطيع أن يفكر بشكل ناقد بالثقافة الشعبيّة دون الوصول، بشكل انعكاسي، إلى «قارئه المنتمي للمدرسة الفرانكفورتية».

تجاوز آرنولد عبر أدورنو

هناك بلا شك طرق عدة لاستكشاف نظرة سعيد الماركسيّة للنقد الثقافيّ، بوصفها نقداً للدين المتحوّل. وربما ليس هناك أكثر ملاءمة من تفسيره الغرامشي لنظرية أدورنو الموسيقية. ففي مقالته «عن الطبيعة الفيتيشيّة في الموسيقى ونكوص الاستماع»، يناقش أدورنو أن هناك تدهوراً في الذائقة الموسيقية تقودها موسيقى شعبية مسلَّعة بشكل كامل. يناقش أدورنو، مُلَمِّحاً إلى وصف ماركس الشهير للنزعة الفتيشية في كتابه رأس المال، بأن القيمة التبادلية للموسيقى تحل محل قيمتها الانتفاعية، وتحل عبادة المال محل تقدير الفن. فكما في كل أشكال الفيتشية، يتم حجب الشخصية الاجتماعيّة للمنتج حتى تظهر ككيان غريب موضوعي. ويتم تخريج الذات والإبداع الإنسانيين وتشيئهما ويصبحان آخر وإلهاً. وتُرى الطاقة الإنسانيّة خطأً على إنها قوّة إلهيّة مقدّسة تكبح النقد الإيديولوجي. الموسيقى الفيتيشية، على نمط الدِّين، تكبح النقد الإيديولوجي. وعليه، فإن ثوريّة الأشكال ما قبل الرأسمالية للموسيقى، في ظل نظام رأس المال، وميولها التخريبية الهدَامة تم تدجينها ووضعها في خدمة النجاح

التجاري. لم تعد الموسيقى هجوماً ثوريّا لا يمكن السيطرة عليه وعلى الامتيازات الثقافيّة للطبقة الحاكمة، لكنها تحلّلت وتفسّخت وغدت «خادمة» لا مُسَيّسَة للنزعة الاستهلاكيّة. تَنْتج اللاتسيسيّة عن تبذيل الفن، وعن التكرار الأرعن والاستهلاك الاعتباطي غير المناسب.

ولأن الأعمال الموسيقية «تُعزف مراراً وتكراراً»، فإنها «تفقد بريقها، مثل مادونا السيستينية في غرفة النوم». هناك عملية «ذروة وتكرار» لا نهاية لها تُقوِّض قدرتنا على رؤية الكل. إننا، بمعنى آخر، نفقد أيّ مفهوم للشمولية، والقدرة كمستمعين على فهم الكل، والانطلاق بتفكيرنا من الجزء إلى الكل، ومن الكل إلى الجزء، وتتسرب احتماليّة النقد خالقة فراغاً نقدياً. وفي مكان هذا النقد الغائب، تُصبح الموسيقى استطراداً، وفرصةً استهلاكية. إنَّ الطبيعة الفيتيشيّة للموسيقى، طبيعتها التعويضيّة تحديداً، تكمن في الاستبدال الخادع لقيمة الموسيقى الانتفاعية، أو المتعة التي تقدمها، بقيمة التبادل، أو بالتعويض المالي الذي تجلبه. وبسبب هذا الاندماج الشامل في اقتصاد السوق، كان هناك تدهور في التذوق الموسيقي، الذي طال حتى الفن «المسؤول» و«الجاد» مثل الموسيقى الكلاسيكية الأوروبيّة التي لم تفلت هي أيضاً من هذا التدهور. وهذا بدوره أدى إلى تآكل خطير للحدود الفاصلة بين الموسيقى الجادة والموسيقى الخفيفة، وإلى فقدان الروح الطوباوية والوظيفة الإيديولوجية النقديّة للموسيقى الجادّة[1].

يزعم أدورنو في هذا التفصيل المبكر لأطروحته «صناعة الثقافة»، أنه يجري، يداً بيد مع الطبيعة الفيتيشيّة للموسيقى، عبر نوع من الاستماع السلعي الذي يصعب من خلاله فصل الاستماع عن الاستهلاك. فالاستماع الفيتيشي حل محلّ تقدير وتذوق الموسيقى الجادّة وأدى إلى «تراجع/نكوص في الاستماع»، وتفسخ وانحلال، إلى درجة الطفولة والغباء في التذوق الموسيقي. تسلخ الموسيقى الفيتيشية الأجزاء المتشيئة عن سياقها، وتعيد وضعها في سياقات أخرى، مدمّرة وحدة العمل ذات المستويات المتعددة والمعقدة. ويذوب الكل في «مقاطع شعبيّة معزولة». يَصِف أدورنو هذه الظاهرة أنها نكوص أو طفولة. وهذه الأشكال

(1) Theodeor, Adorno, «On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening», in J. M. Bernstein, *The Culture Industry*, p. 28-35.

من السماع والاستماع تمثل، إن لم تكشف النقاب عن، «الغباء العصابي» والمرض والتسْفَّيهِ الذي تنتجه الموسيقى الفيتيشيّة، والمحصلة النهائية لها هي تشتت الذهن، وعدم القدرة على التركيز. «اللاتركيز هو النشاط الإدراكي الذي يُمهد الطريق للنسيان، والتمييز المفاجئ للموسيقى الجماهيرية». ويزعم أدورنو أن المنتجات الموسيقية المعيارية، «التي تُشبه بعضها بعضاً بشكل مُحْبِط» تكبح الاستماع المركز، الأمرالذي لا يتحمله مستمعون لم يعودوا معتادين على مثل هذه المطالب. «إنهم لا يستطيعون تحمُّل توتر واجهاد الاستماع المركز، ويستسلمون بإذعان لما يُصيبهم، ليس بإمكانهم أن يتصالحوا معها، وأن يتعاملوا معها بشكل جيّد، إلاّ من خلال عزوفهم عن الاستماع إليها بانتباه شديد»[1].

إنَّ لمفهوم أدورنو عن «النكوص» إيحاءاتٌ تحليلُ نفسيّة غير مدهشة، لأنه حاول أن يزاوج بين ماركس وفرويد. فمفهوم فرويد للنكوص –خاصّة في كتابه الطوطم والتابو، وكتاب الكف والعرض والقلق، وكتابه موسى والتوحيد– يدور حول النمو النفسي الجنسي للفرد والجماعة. فمن وجهة النظر هذه، يلخص التاريخ التطوري للكائن الحي الفرد (أنطوجيني)، وتطور الأنواع (فيلوجيني) المرض العصابي، وكما يلاحظ ففرويد، «يُقدّم لنا بانتظام نموذجاً من الطفولة العصابيّة؛ فهو إما أنه لم يتمكن من تحرير نفسه من ظروف الجنوسة النفسيّة المشابهة للطفولة، أو أنه عاد إليها»[2]. فالأطفال –سلالات الاطفال– والهمجيون، والبدائيون، والعصابيون، بمن فيهم الناس المتدينون، يشتركون بتركيبة نفسية متشابهة. إنهم صبيانيون؛ لأنهم لم ينضجوا بعد، أو لأنهم تراجعوا. والدّين هو النمط النموذجي لهذا النكوص. «ويتم التغلب على معظم هذه الأمراض العصبية الطفوليّة تلقائياً خلال مراحل النمو، وهذا صحيح خصوصاً فيما يتعلق بالعصاب الاستحواذي في الطفولة». وبالنسبة لهؤلاء الذين لا يتخلصون من العصابات خلال نموِّهم فهناك العلاج التحليلي النفسي. لكن بعض هواجس الطفولة، مع ذلك، تستمر حتى سن الرشد، والدِّين، مرّة أخرى، هو أفضل مثال. يَخلُصُ فرويد إلى القول «وعليه، فالدين هو العصاب الاستحواذي العالمي للإنسانية؛

(1) Ibid., pp. 43, 46.

(2) Sigmond Freud, *Totem and Taboo*, p. 24.

مثل أمراض الأطفال العصبية، ينشأ الدِّين من عُقدة أوديب، ومن العلاقة بالأب»[1].

هذا ليس وصفاً معمّقا لنظرية الدِّين عند فرويد، التي تتجاوز أغراضي المباشرة، إلاّ أنه وصف للطفولة، وتلبية الرغبة، والنكوص في تشكيل الثقافة. يتماثل «نكوص الاستماع» الأدورني مع مفهوم فرويد للدين كسلوك تراجعي وطفولي. فالاستماع السلعي، كناية عن الثقافة الشعبيّة، والدّين، هو شكل من أشكال الفيتيشيّة. فكلاهما يصرف انتباهنا عن الحقيقة (مبدأ الواقع) من خلال الاستطرادات المسليّة (الفيتيشيّة السلعيّة) أو تلبية الرغبة. وكلاهما «يقطع الطريق على» نشاطات العلم الكاشفة (مبدأ الواقع) أو النقد الإيديولوجي. وفي مقالة لاحقة بعنوان «تعقيبات على صناعة الثقافة»، يقوم أدورنو بتلخيص هذه الأطروحة وتطويرها. وانطلاقاً مما ذُكر آنفاً، فإن «صناعة الثقافة تدمج مستهلكيها عن قصد»، وتزيل الفارق بين الفن الرفيع، والفن الهابط وتجعل السعي وراء أدوات الثقافة ومواضيعها وسيلة لِدافع الربح. إن صناعة الثقافة تؤدي بشكل متنامٍ إلى تآكل الاستقلالية النسبية للفن، ونتيجة، لأهميته الإيديولوجية النقديّة. تصبح مواضيع الثقافة وموادها سِلَعَاً بشكل كامل، إذ إن أيّ شيء يمكنه أن يتفوق، أو يسمو على الوظيفة السلعيّة يتم نخره وتآكله. وما يظهر أنه جديد وتقدّمي ما هو إلاّ مجرد هيئة تنكريّة للشبيه الأزلي، للشبيه المتغير، لدافع الربح. إن صناعة الثقافة مناهِضَة للتنوير بآثارها، وعليه، يتم إخضاع الطبيعة للسيطرة التقدميّة والتقنية، التي تنتج خداعا جماهيريا يُقِّيد الوعي. فصناعة الثقافة تجعل «الأفراد المستقلين الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم، والذين يحكمون ويقررون لأنفسهم بشكل واعٍ» قلائل جداً[2].

إن مقالة أدورنو الشهيرة، وموسيقاه، ونظريته الجمالية كاملة، كان لها بالغ الأثر على سعيد. فاستطلاع نظرة سعيد للموسيقى، كإحكام للمجتمع المدني تُعطينا فكرة واضحة عن مدى الدقة والتعاطف اللذين يظهرهما في قراءته للموسيقى الكلاسيكية الأوروبيّة، التي يمكن أن تكون انتهاكاً «للسيطرة والسيادة»، بالمقارنة مع مفهومه للدين ذي المؤثرات الثقافيّة الكارثيّة. لا أريد أن أترك انطباعاً أن سعيداً يتبع أدورنو دون انحراف. على العكس، فهو

(1) Sigmond Freud *Future if an Illusion*, p. 55.

(2) Brenstein, *Culture Industry*, pp. 86-87, 92.

يشرع بتلخيص موقف أدورنو بثلاث نقاط ينطلق منها لتحديد موقفه. أوّلا، يستشهد بزعم أدورنو أنه، بعد بيتهوفن، «غيرت الموسيقى (يقصد سعيد وأدورنو الموسيقى الكلاسيكية الأوروبيّة) اتجاهها، من المجال الاجتماعي إلى المجال الجمالي بشكل كامل تقريباً، «ويوافق سعيد على زعم أدورنو المؤيد للوظيفة الإيديولوجية النقديّة للموسيقى الحديثة، لكنه لا يؤيد أدورنو في تحديد موقع تلك الوظيفة النقديّة في استقلالية الموسيقى «عن عالم الواقع التاريخيّ العاديّ». هنا يُعطي قراءة غرامشية لأدورنو، مجادلاً «أن الموسيقى تبقى ضمن السياق الاجتماعي كنوعية خاصّة للتجربة الجمالية، والثقافيّة التي تُسهِمُ بما يمكن أن نُسّميه –تبعاً لغرامشي– إحكام أو إنتاج مجتمع مدني» (متتاليات موسيقية، 12– 13.

من اللافت للنظر –حسب تفسير سعيد– أن «الإحكام Elabotation يُعادِل الإصلاح والصيانة». فهناك شيء يبدو منحرفا بل ملغز، لأن الإحكام يعني أكثر من المحافظة على الوضع الراهن. فهل الإحكام مجرد جهد تقوم به الطبقة الحاكمة لإغواء الذين يحكمونهم ومفاوضتهم وإجبارهم على الموافقة –هل هو– كأن نقول، هذا نشاط مهيمن؟ أو هل جهود الطبقة الحاكمة جزء من صراع أكبر بين أشكال الهيمنة المسيطرة والبارزة[1]، وبين تلك الأشكال التي يُعارضها المرء وتلك التي يدعمها؟ في هذا المقطع، يبدو سعيد وكأنه يُسقِط هذا الفارق المهم. لا أستطيع أن أتخيّل أن هذا هو ما يقصده. لحسن الحظ، إنه يُعطي وصفاً أكمل للإحكام في مقالته «أفكار حول النقد (اليساري) الأمريكي». في هذه المقالة يقدم سعيد ملاحظات حول عناصر الإحكام التي تبدو ظاهرياً «متناقضة لكنها طبعاً تكميلية»، فهي تُديم نظرة عالمية قائمة، وتُحوِّل تلك النظرة من خلال الأنماط الثقافيّة التي هي ذاتها «امتدادٌ معقّدٌ جداً، وشبه مستقل للحقيقة السياسيّة» (العالم والنص والناقد، 170–171). أنا أفسرّ وأشرح هذا الزعم كالاتي: الإحكام صراع ثقافيّ من خلاله يُصان المجتمع، ويتحوّل من خلال تكملة الطبقات الاجتماعيّة. بعد هذا القول، وربطه مع النقاش السابق، هناك شيء مقلق حول نزعة سعيد الغرامشية. يجب أن تُعطي، كما يمكن أن يعتقد المرء، أذناً صاغية

(1) يُشير مصطلح الهيمنة Hegemony إلى القبول المتعض من طرف الطبقات المرؤوسة (التابعة) لمجموعة من العلاقات الاجتماعية التي تخدم مصالح الطبقة الحاكمة، وفي الوقت نفسه تلبي بعض رغبات الطبقات التابعة. كما تشير إلى محاولة الطبقات التابعة لتأسيس هيمنة مختلفة، بغية إعادة التفاوض على توازن القوى.

عندما يتعلق الأمر بدور الموسيقى الكلاسيكية في الغرب المعاصر خاصّة بالمقارنة بأشكال الموسيقى الشعبيّة، لكن هذه أصواتٌ ليس بمقدور سعيد أن يسمعها. وبهذا كان في وسع سعيد أن يكتب الآتي:

> وعليه، فإن الموسيقى بشكل حرفي تملأ تماماً فضاء اجتماعياً، وهي تفعل ذلك عن طريق إحكام أفكار السلطة والتسلسل الهرمي الاجتماعي المرتبط مباشرة مع مؤسسة مسيطرة مُتَخيَّل أنها مترأسة للعمل فعلياً. إن الرهبة التي نشعر بها في العقيدة، على سبيل المثال، تؤكد الفصل بين الحاكم والمحكوم، وهذا يتم إظهار أنه «صحيح» عبر ثوران شديد من المتعة («ايت ريسوريخت»، و«هوسانا»). (متتاليات موسيقية، 64.

يشير سعيد هنا إلى موسيقى باخ. ولكن هل هذا المثال على الإحكام كصيانة للمجتمع المدني أكثر صواباً وفعالية، أم أكثر قسرية وإرغاماً من الطموحات الثوريّة، فيما يتعلق بالمجتمع المدني، التي نسمعها بجلاء في أغنية بيلي هوليداي «فاكهة غريبة»، وأغنية نينا سيمون (mississippi goddam)، وأغنية بوب مارلي «بطونهم ملأى (لكننا جوعى)»، وأغنية ستيفي وندر «أنت لم تفعل شيئاً» أو النشيد الوطني العظيم لحركة الحقوق المدنية «سوف نسود»؟ أنا لا أعتقد ذلك. إن تفضيل سعيد للأشكال الثقافيّة النخبوية، لذلك، لا يؤكد زعم إعجاز أنه يُشيّد غرامشي برجوازيا بالدرجة التي يعطي فيها رخصة لأولئك الذين يميلون لقراءته على ذلك النحو.

وتتعلق نقطة سعيد الثانية بالمقارنة بين نقاد من أمثال أدورنو الذين تُشكِّل الموسيقى بالنسبة لهم موضوعاً مهماً للتحليل، وبين الجهل الموسيقي الملحوظ لدى المُفكِّرين المعاصرين. نستطيع أن ننسب هذا الجهل الموسيقي إلى المؤثرات المُتشَظِّية للحداثة، ومؤثرات صناعة الثقافة. وهذا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنقطة الثالثة التي يخرج بها سعيد من قراءته لأدورنو، وما يصفه على أنه «الإصرار شبه العصابي» لدى أدورنو على «الطبيعة المنفصلة، والصامتة غالباً، واللاخطابية رسمياً» للفن الموسيقي. وبحسب الطريقة التي يترجم بها سعيد هذه الفكرة،

فإن الأداء الموسيقي هو «مناسبة متطرفة، شيء يتجاوز الحياة اليومية، شيء لا يمكن اختزاله ولا يمكن تكراره زمنيا، شيء لا يمكن تجربة جوهره تحديداً، إلاّ تحت ظروف قاسية نسبياً ودون هوادة». لا يعارض سعيد أدورنو في نقاشه؛ لكنه يُضيف إلى ذلك النقاش زعمه أن الأداء الموسيقي يرأب الصدع بين استقلاله الذاتيّ المُمارَس والمهذب، والمضمار الاجتماعي الثقافيّ (متتاليات موسيقية، 15—18). مرّه أخرى، يستخدم سعيد غرامشي ليُعيد قليلا تصوير مفهوم أدورنو الأساسي. وبهذه الطريقة، يستطيع أن يحصل على استقلاله الأدورني وعلى إحكامه الغرامشي. إن الموسيقى نتاج صناعة الثقافة، ومقاومة لها وإحكام تقدمي للمجتمع المدني في آن واحد.

إنّ قراءة سعيد الدقيقة للموسيقى الكلاسيكية واضحة بجلاء في الفصل الثاني المعنون بـ «حول العناصر الانتهاكية في الموسيقى» من كتابه متتاليات موسيقية.إنه يبدأ هذا الفصل الغريب بنقاش مثير للعلاقات بين السياسة والأخلاق، من جهة، وبين الجدارة الجمالية والفكرية من جهة أخرى. فأنشطة بول دي مان زمن الحرب، التي أصبحت موضوع جدل خلال ثمانينيات القرن العشرين، تشكل نقطة البدء لديه. كيف –يسأل سعيد– يمكن لتواطؤ دي مان مع الاحتلال النازي خلال الحرب العالمية الثانية أن يؤثر على فهم وتفسير أعماله اللاحقة؟ هل تُلغي عمله أو تلوُّثه وتدنسه أو تجعله موضع شك؟ أو، لآخذ موقف المعارض، هل تنتج نشاطاته التواطؤية وأعماله اللاحقة التي لا ترتبط ارتباطاً جوهريّا ببعضها، من الناحية الأخلاقية، عن شخصين مختلفين؟ كيف لنا أن نحكم في حالات كهذه؟ أن إجابة سعيد المختصرة هي أنه يتوجب علينا أن ننظر نظرة شكيّة إلى أعمال دي مان اللاحقة. إن غرائزه تدعوه لتبرير الصلة بين الفن والنظرية والحياة، ولكن ليس إلى هوية هذه الأمور. فبعد مناقشته للموسيقى الكلاسيكية الأوروبيّة، و«تواطؤاتها» المتنوعة وأنشطة دي مان زمن الحرب، ينطلق سعيد مباشرة لمناقشة موسيقى فاجنر. يتبع سعيد أدورنو في ملاحظته كيف أن نزعة فاجنر التي لا جدال فيها في معاداته للسامية تُشكّل موسيقاه، ومع ذلك، يقول إنَّ الجدارة الجمالية غير قابلة للاتهام. يصبح فاجنر مَحَكّاً لقراءته للموسيقى الكلاسيكية الأوروبيّة، منتهكةً للثقافة ومتواطئةً معها، حتى إلى حَدٍّ قبح النازية. إن موسيقى فاجنر:

فارماكون، سمٌّ ودواء في آن واحد. فعلى الرغم من أن موسيقى فاجنر تتكون، وتتشكل عن طريق واقعيتها الفظة التي تحيط بها، كالنزعة المناهضة للسامية، إلاّ أنه ليس بالإمكان أن تُخْتَزل إلى مستوى تلك الواقعية. ولذلك –وحول هذه النقطة– يبتعد سعيد في موقفه عن أدورنو:

> كل التحليلات ذات الأثر الرجعي، سواء أكانت للموسيقى أم لأي نشاط إنساني آخر، والتي تحكم وتُنَظِّر وتشمل في الوقت نفسه، والتي تقول بالنتيجة إنَّ شيئاً واحداً (كالموسيقى) يساوي كل الأشياء، أو أن كل أنواع الموسيقى تساوي نتيجة مُلخِّصة واحدة ما كان لها أن تحصل بأية طريقة أخرى، تبدو لي ذات علل وعيوب فكرية وتاريخية، وللأسباب نفسها جعلت الأعمال اللاحقة لفوكو –وهو من أدين له بالكثير– ذات عيوب (متتاليات موسيقية، 49– 50).

وإلى جانب ما أعده إشارة ملتوية إلى العيوب في كتاب الاستشراق، يحقق سعيد عدة أمور في هذا المقطع. فهو يسمح له أن يضع مسافة بينه وبين أدورنو وفوكو. رغم أن أدورنو هو مَن يستطيع أن يؤكد العنصر الانتهاكي في الموسيقى (وهو ما يُسميه أدورنو بالوظيفة الإيديولوجية النقديّة للموسيقى) دون أن يقبل مزاعم أدورنو حول استقلاليتها العالمية. إنه يستطيع استطلاع مؤثرات صناعة الثقافة على الموسيقى الكلاسيكية الأوروبيّة وفي الوقت ذاته أن يُسوّغ مقاومتها. يرفض سعيد بالمقارنة مع الموسيقى الشعبيّة، والضغوط التسليعية لقوى السوق وصف أدورنو الشمولي، ومعه، عمل توماس مان دكتور فوستس، ووصف فوكو للحداثة الغربيّة، اللذان يُعّدان تراكميان وتنبؤيان. هذا يسمح له بالكشف عن حقيقة التمركز الأوروبي «للنظرية» وإمبرياليتها، خاصّة التمفْصُل المُفَصّل (أو الفلسفة السكولائية (المدرسية))، والتمركز حول الذات ذو الانعكاس الذاتيّ (أو التمركز العنصري)، والقدرية، والتشاؤمية الجمالية. يقول سعيد إنه لا يقصد أن يذم ويحط من قدر المُفكِّرين من أمثال مان وفوكو وأدورنو:

> الذين عبروا من خلال عبقريتهم التشاؤمية وعمقهم الأصيل عن إجلالهم الشديد لجلّ الخطاب الثقافيّ المعاصر. أنا، ومع ذلك، أقول إن الموقف العِلمانيّ يدعونا لأخذ الحيطة والحذر من تحول تعقيدات التاريخ ذي الحبائل المتعددة إلى شكل واحد ضخم، أو من رفع لحظات، أو آثار خالدة معينة إلى مستوى العالميات. لا يوجد نظام اجتماعيّ، ولا رؤية تاريخيّة، ولا نظرية شمولية، مهما بلغت من القوة، تستطيع استنفاد كل الخيارأت، أو الممارسات الموجودة ضمن نطاقاتها. هناك دائماً احتمال للانتهاك والتجاوز. (متتاليات موسيقية، 55).

بناء على هذا الشرح، يجب أن تُفهَم نظريّة أدورنو الجمالية بالاستناد إلى الصدام بين الغرب وبين آخريه المتنوِّعين. إن النزعة الجوهرية -مثل مفهوم الموسيقى الغربيّة- ما هي إلاّ نتاج تلك المواجهة وأثرٌ من آثار الإمبريالية. إن مفهوم سعيد الأدورني وما بعد الأدورني للموسيقى يماثل ما ينعته بالانتهاك العِلمانيّ. وإن علاقة العلمانيّ هنا «بالفعل غير القابل للنقض ضِدَّ القانون أو الألوهية» أقلّ من علاقتها بالتحرك «من مجال لآخر، التي تختبر وتتحدى الحدود، وتخلط ما هو غير متجانس، وتناقض التوقعات، وتقدِّم مُتَعَاً واكتشافات وتجارب لا يمكن تخيُّلها». إنه يُظهر موافقته باستشهاده بزعم بيير بوليز أنَّ موسيقى فاجنر ترفض أن تحمل الرسالة الإيديولوجية التي قصدها كاتبها. قد يكون فاجنر لا ساميّاً شريراً، إلاّ أن موسيقاه أكثر من ذلك، ولا يمكن اختزالها بـ لاساميته (متتاليات موسيقية، 55، 61).

يرفض سعيد أيّ وصف مبني على «قاعدة بنية فوقية» للعلاقة بين الموسيقى الكلاسيكية الغربيّة والمجتمع. فالموسيقى -كما يشهد تفسيره المختلف قليلاً لفاجنر- لا يمكن اختزالها إلى «واقع فظ» ليس لأنها تعكس العلاقات الاجتماعيّة فقط، بل لأنها تسمو عليها أيضاً. إن «العنصر الانتهاكي» للموسيقى هو سمتها التنقلية الترحاليّة، وقدرتها على الانفصال عن التشكيلات الاجتماعيّة المختلفة، وقدرتها على إعادة الاتصال بها، وقدرتها على تغيير أسلوبها البلاغيّ حسب ما تمليه عليها المناسبة. وفضلاً عن ذلك، فإن الموسيقى لديها مرونة

فيما يتعلق بالعلاقات المبنية على الجنوسة التي هي جزء منها. وحسب هذا الوصف، يشعر سعيد أن عدّه للموسيقى الكلاسيكية الغربيّة شكلاً من أشكال العمل الثقافيّ و«كإحكام» للمجتمع المدني أمراً له مبرراته (متتاليات موسيقية، 70). ولكن ألا يقوم سعيد بجمع أدورنو، وغرامشي مع بعضهما بطريقة غريبة، مخالفة للتوقعات وربما مستحيلة؟ فكيف يمكن لسعيد أن يرى الموسيقى الكلاسيكية الغربيّة، بشكل صحيح أنها شكل من أشكال الإحكام، دون أن يكون قادراً على رؤية أشكال الثقافة الشعبيّة، خصوصاً الموسيقى، من المنظور نفسه؟ وما هي العلاقة التي تربط بين مفهوم غرامشي «للشعبي القوميّ»، الذي تُعَدُّ فيه الثقافة الشعبيّة ميداناً للنزاع من أجل الهيمنة (نزاع معقد بين الطبقة الحاكمة والطبقات المحكومة على السلطة والنفوذ)، وبين أطروحة أدورنو: «صناعة الثقافة»؟ الإجابة تكمن في منظور سعيد الثنائي البؤرة حول الثقافة. إنه يُقدم قراءة دقيقة لثقافة الصفوة، التي يراها من خلال عدسة غرامشي الشعبيّة ومنظور أدورنو الأرستقراطي في الوقت بنفسه. معتقداً بالمقابل، أنه حين يفقد منظوره الغرامشي في نظرته للثقافة الشعبيّة، فإن العدسة الأدورنية ضرورية وكافية. حسب هذا الرأي، فالثقافة الشعبيّة ببساطة ما هي إلاّ مظهر آخر للفيتيشية السلعية، وهي نظيرةٌ «للإيديولوجية الألمانية» التي تعود لماركس، والتي يصوغ الدِّين شكلها الرئيسيّ. ومن السهولة بمكان أن نتصّور سعيداً، وهو يكتب عن الثقافة الشعبيّة ما كان قد كتبه أدورنو: «أمام المزاجية اللاهوتية للسلع، يصبح المستهلكون عبيداً في المعبد. أولئك الذين لا يستطيعون أن يضحوا بأنفسهم في أيّ مكان آخر، بوسعهم أن يفعلوا هذا هنا، وهنا يتم تضليلهم تضليلاً كاملاً»[1].

يبدو منظور سعيد الأدورني صارماً تشاؤمياً بشكل مفرط حيال الناس العاديين. ينظر كل من سعيد وأدورنو إلى الناس العاديين أنهم مخدوعون دينيون، يتم إغواؤهم بسهولة شديدة عن طريق فيتيشيّة السلع والثقافة والدولة. ويتم تعميتهم بسهولة بالغة عن طريق الإيديولوجية؛ وبناء عليه، فهم يعرفون مادونا، «الفتاة المادية»، ولكن ليس لديهم أيّة فكرة حول من تكون مادونا السيستينية. هل هناك دليل أفضل من هذا على عبوديتهم لإلهة السلع الخاصّة بصناعة

(1) Brenstein, *Culture Industry*, p. 35

الثقافة؟ إنني حذر بعض الشيء إزاء الاحتفاء بالثقافة الشعبيّة في الدراسات الثقافيّة حيث أصبحت الصناعة الغرامشية واسعة الشهرة، وعلى الرغم من أنها ليست مُربحة، مثل صناعة الثقافة التي انتقدها أدورنو. وهي في بعض الأحيان تشبه تلك الصناعة. بيد أننا لسنا بحاجة لأن نستثير عاطفة الناس العاديين حتى نرى إمكانيتهم النقديّة في ممارساتهم اليومية. لقد رأى والت ويتمان تلك الإمكانية كما ترى الدمامل. أما سعيد فيعجز تقريباً عن رؤية تلك الإمكانية التي رآها ويتمان؛ فهو لا يرى إلاّ الدمامل فقط. فإما أن عدساته الأدورنية سميكة جداً، أو أنها ليست بالسماكة المطلوبة. وهذا يفسر النقص الذي ينتاب بلاغته المناهضة للدين، التي تتبع النقص في بصره أو افتقاره للبصيرة. وإن استخدامه المبتذل غير المبني على مصادر صحيحة للبلاغة المناهضة للدين –على الرغم من أنها مُترعة بالأكاديميّة– تعوزها المعرفة والجديّة الثقافيّة التي يتمتع بها نقّاد من أمثال هيوم ونيتشه. إن هذا الصرف اللانقدي والعاجل لما يمقته سعيد كديني، يكشف العداء الذي يكنه سعيد تجاه الممارسات الدينيّة كموقع لصراع الهيمنة من قبل الطبقات التابعة (المحكومين) ضِدَّ الطبقة الحاكمة. فالدِّين ميدان مُهِمّ للنزاع. إنه أهمّ، كما أودُّ القول –من الموسيقى الكلاسيكية الأوروبيّة لإحكام المجتمع المدني، وكشكل من أشكال النقد الإيديولوجي. فالممارسات الدينيّة مواقع شعبية للنقد الإيديولوجي ولإحكام المجتمع المدني. وإذا أولينا العمق نفسه والغزارة التي يوليها سعيد للموسيقى الكلاسيكية الغربيّة قراءتنا لذلك الموقع الثقافيّ، فلربما أستطعنا أن نرى ما لا يراه سعيد. ما أراه أنا أن أناساً عاديين يقومون بانتقاء خيارأت وبدائل تحت ظروف لم يختاروها. هذه الظروف تتضمن ممارسات دينيّة محقونة بآثار إيديولوجية تقيّد، وفي الوقت نفسه، تمكِّن مقاومة ومعارضة العلاقات الاجتماعيّة غير العادلة، وهذا أمر يُزعج، لكنه في الوقت نفسه يضفي شعوراً بالارتياح لدى أولئك الذين لديهم اهتمامأت راسخة بالمحافظة على تلك العلاقات.

ومن الجدير ذكره أن سعيداً يُمثل الموسيقى وعلاقاتها الاجتماعيّة بالطريقة بنفسها التي يستخدمها بعضهم لتمثيل الدِّين:

كان التفكير بالموسيقى والتغريب الثقافيّ في أواسط وأواخر القرن التاسع عشر (فيردي، بيزيت، فاجنر، سان سانس، الخ) أو بالموسيقى والسياسة خلال القرن السابع عشر والقرن العشرين (مونتيفيردي، شونبرغ، الجاز، وثقافة الروك) بمثابة رسم خريطة لمجموعة الارتباطات السياسيّة والاجتماعية، والولاءات والانتهاكات، التي لا يمكن اختزال أيّ منها إلى مجرد فصل بسيط أو إلى انعكاس للواقع الفظّ الرديء. (متتاليات موسيقية، 41).

لِمَ لا يظهر سعيد القدر نفسه من السخاء الذي يُبديه في توصيفه للدين والموسيقى، معلقاً الموسيقى بمهارة بين الاستقلالية عن العلاقات الاجتماعيّة وعكسها المبسط لهذه العلاقات؟ هل هذه هي الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها أن يحمي تفسيره الرومانسي الفرديّ للتجربة الموسيقية كعزلة، تأكيداً لتهمة السرقة الأدبيّة بمعنى ما، ومن تهمة أن هذا المفهوم للموسيقى يقترب بحريّة من المفاهيم الشائعة للتجربة الدينيّة، وأن مفهومه للتجربة الموسيقية هو في حد ذاته دينيّ ولاهوتي؟ ما الذي يقصده سعيد عندما يكتب عن موسيقى أوليفييه ميسيان ما يلي: «لا يفشل أيّ عمل من أعماله الموسيقية التي أعرفها بإنتاج لذائذ رائعة؛ إنها قطع محلية وليست لاهوتية (لعلمانيين مخلصين من أمثالي) بل هي دائماً موسيقية وذكية» (متتاليات موسيقية، 99)؟ تتملّك سعيد لغة دينيّة ولاهوتية للاستقلالية وللخصُوصية، وللوحدة، ولتأكيد وصف التجربة الموسيقية، مستخدما لغة مناهضة للدين لإبعاد ما يؤكده وما يُعَمِّده بوصفه علمانياً. هل ما أقوم به هو إفراط في تأويل سعيد عن طريق ترخيم تمييزه بين تَدَيُّن ميسيان وبين المباهج العلمانيّة التي تُنتجها موسيقاه؟ ربما. هل هذا من أعراض التأويل المفرط في مكان آخر؟ ربما. ومع ذلك، ما زلت أصر أن مفهوم سعيد للتجربة الموسيقية يُشبه إلى حَدٍّ كبير آراء فريدريك شلايرماخر، ووليام جيمس، وألفريد نورث، ووايتهيد حول التجربة الدينيّة. وربما هي إزاحة لهذه المفاهيم؟ يا للسخرية إذا كان الأمر كذلك.

إن الثقافة مشروع تفاوضي، وهي نتاج الموافقة والمواءمة والمقاومة والتحوّل. وبين هذه الممارسات التفاوضية، تبرز التقاليد الدينيّة، التي ميّزها حتى فرويد، وأدركها، كممارسة

رئيسة. وقد ميّز أيضاً ماركس المقصد «المعارض المضاد» للتقاليد الدينيّة، حتى وإن كان في نهاية المطاف يخلص إلى نتيجة مفادها أنها محرّفة ومثبّطة. وفي النهاية، كلاهما رأى الدِّين عيباً وخللاً، في النمو النفسي الجنسي أو في العلاقات الاجتماعيّة السائدة، مستصرخاً للحصول على علاج تحليلي نفسي أو تحوّل ثوري. لم يكن أيّ من فرويد، أو ماركس جدلياً على نحو كافٍ فيما يتعلق بالدين. لماذا يجب علينا أن نعيد ونكرر أخطاءهم؟ يجب على النُقّاد أن يولوا اهتماماً أكبر لما يفعله الناس فعلياً في تقاليدهم الدينيّة، للعلاقات المتنوعة التي تكمن بين تلك التقاليد وبين المعارضة السياسيّة للعلاقات الاجتماعيّة القمعية الجائرة. حريٌّ بنا أن نولي اهتماماً أكبر لكيفية تمفصل الدِّين والسياسة، وكيفية تواؤمهما مع بعضهما البعض، أو عدمه تحت ظروف تاريخيّة محدّدة. حول هذه النقطة، يبدو تحليل سعيد غير كافٍ البتة. فبالقدر الذي يضيف فيه صوته لجوقة الرفض اللاديني الاختزالية واللاجدلية، التي يمثلها ماركس في اليسار العِلمانيّ، فإننا وبالقدر نفسه نراه وهو يعيد قول الكليشيه ذاته الجوهري الحديث. ولكن دعوني أوضح: هذا الرفض ليس سيئاً بسبب حداثته بل، لأنه كليشيه. الكليشيهات تُغرقنا في السُبات وتحجب عنّا الأشياء التي يمكن أن نراها دونها. دعوني أختم بالقول أنَّ أدورنو السعيدي يفيد أيّما إفادة من غرامشي الأدورني في مسألة الدِّين، والثقافة الشعبيّة تحديداً. فالحياة الدينيّة عصيّة على الفهم بالنسبة لسعيد كما هو الجاز بالنسبة لأدورنو. ندخل هنا المنطقة العمياء عند سعيد، التي هي المنطقة العمياء للدراسات الثقافيّة المستمدة من فوكو، ونواجه حدود تخيلّه المفاهيمي. إنه يرى الدِّين من خلال لغة الكاميرا الحاجبة الخاصّة بماركس بدلاً –كما هي الحال بالنسبة للموسيقى الكلاسيكية الغربيّة– من لغة الهيمنة، والتفاوض والموافقة الخاصّة بغرامشي. لا يستطيع سعيد أن يرى الدِّين من هذا المنظور؛ لأن إقصاءه هو أساس فكرة النقد العِلمانيّ لديه. إذا كانت الحداثة التنويرية تتكىء على التحيُّز ضِدَّ التحيُّز كتقليد، فإن الدِّين هو النمط النموذجي للتحيّز. وتحديداً، ما يقوم به سعيد ليس سوى إعادة حكاية قديمة، نقد الدِّين فيها هو أساس كل النقد.

الفصل الثاني

المؤثرات الدينيّة للثقافة: القوميّة

إن دور الدولة الحديثة... هو دور روحي في الأساس، بل أخروي كذلك، وقوتها المحركة هي إيمانها الجمعيّ؛ إيمانها بمهمتها وقدرها، وإيمانها بالغيبيات، وإيمانها بإمكان تحريك الجبال. فالقوميّة عاطفية وشاعرية ومُلهِمة.

(كارلتون ج. هـ. هيز، مقالات حول القوميّة).

إذا كان الدِّين قد أنجب كل ما هو جوهري في المجتمع، فإن ذلك بدافع من فكرة أن المجتمع هو روح الدِّين.

(إيميل دوركهايم، الأشكال الأوّلية للحياة الدينيّة)

كل الأديان تنبع من تقديس المرء لقوميته.

(موليفي كيتي أسانتي، المركزية الإفريقية)

عُرِفَت الصِلات الخطابية بين الدِّين والقوميّة منذ أمد بعيد. وما من أحد قام باستطلاع علاقتها بشكل مستمر ومتواصل، في أغلب الظن، مثلما فعل كارلتون ج. هـ. هيز، وهو مؤرخ غزير الإنتاج في مجال القوميّة، ولقد قام بأهم أعماله خلال سنوات الحرب في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. في حين أن أميل دوركهايم غير معروف بأفكاره وتأملاته حول القوميّة، إلاّ أن نظريّة الدِّين لديه تُسلِّطُ الضوء على قضيّة الدِّين

والقوميّة. وعبر هيز ودوركهايم، نستطيع أن نُقدِّم شرحاً لمعظم المفاهيم حول كيفيّة ارتباط الدِّين بالقوميّة. إن الجهاز المفاهيمي الذي شكّلاه وتقاسماه فيما بينهما يأخذ شكل السؤال التالي: «هل الدِّين هو المبدأ الدافع، والقوة، والروح السريّة للقوميّة، أم أن القوميّة هي مبدأ الدِّين؟» يوضّح هذا السؤال القاعدة الثقافيّة التي يبني عليها سعيد -بشكل استراتيجي- استخدامه للقومية كموئثر دينيّ ثقافيّ. إن تحليله يفترض بشكل مسبق «الحس الثقافيّ السليم»، على الرغم من أن آراءه حول القوميّة مجزأة ومتشظية، ومن المحتمل أنها تفتقر إلى العمق والشمول. فما أحاول فعله هو تطوير ما تتضمنه آراؤه، عبر وضعها في إطار مناقشات هيز. ويكمن الخطر طبعاً في أن لا تتوافق أفكار سعيد المجزوءة مع ذلك الإطار، تلك إذاً هي المخاطرة التي أَقدِم عليها. وبذا فإن تعليقات سعيد المبعثرة حول القوميّة كخطاب دينيّ هي موضوع هذا الفصل، الذي أستهله بتلك الحِكم والاقتباسات الاستهلالية، التي تؤدي مهمة دينيّة، ومن شأنها أن تجمع آراء سعيد المتشظيّة والمجزأة، وتحزمها معاً.

نظرةٌ أولى على الموضوع

تُعدُّ مقالة سعيد «القوميّة وحقوق الإنسان والتفسير» الأكثر وضوحاً، وأهمية بين مقالاته حول القوميّة. وتنتهي هذه المقالة بتسليط الضوء على القضية الفلسطينية، التي شغلت سعيداً منذ الحرب العربيّة الإسرائيلية سنة 1967.هذه هي القضيّة القوميّة التي يعرفها سعيد معرفة وطيدة، وهو يشعر تجاهها بأعمق المشاعر. ففلسطين مسكونة -وفقاً لسعيد- بجغرافيتها المقدّسة «المشبعة بأهميتها الدينيّة، والثقافيّة، والسياسية أكثر من أيّة بقعة أخرى على وجه الأرض». لذا، فليس هناك مبرر أكثر تأثيراً، وفعالية للتأويل العِلمانيّ لحقوق الإنسان، الذي يتطلب تأويلاً متصلاً لا تأويلاً مانويا للانفصال، ومن موقع حقوق الإنسان المعقد ضمن سياق قومي. «ولأن قول الحقيقة يقتضي القول إنَّ المعاناة اليهوديّة والفلسطينية تكمن في التاريخ نفسه وتنتمي إليه، فإن مهمة التفسير هي الاعتراف بتلك الصلة، وليس فصل القضيتين في عوالم لا رابط بينها»، من أجل الانخراط في نشاط لاحق- كما فعل الرئيس بوش، عندما قال

إن الصهيونية ليست عنصريّة[1] بسبب معاناة الشعب اليهوديّ - وليس ذاك من ناحية سعيد إلاّ انشغالاً بالنقد الدينيّ. إن تقديس معاناة شعب ما من خلال فرض المعاناة على شعب آخر؛ منطق تضحوي مصحوب بحماس الناقمين. فهذه الثيوديسا Theodicy الدينيّة والليبرالية - أقول دينيّة وليبرالية لأن سعيداً، مثل ماركس في مقالته «القضيّة اليهوديّة»، ينشئ هوية بين الاثنتين - كانت سمة مميزة للمفكرين الأمريكيين والغربيين منذ وعد بلفور، وأسهم هذا في تركيز الثقل الجمعيّ لعدّة قُوى كولونياليّة خلف الحركة الصهيونية[2].

يقوم سعيد بتأصيل هذه الطريقة من التفكير، التي تتضمن ليبراليين من أمثال جون ستيوارت ميل، وجمهوريين مدنيين من أمثال أليكسيس دي توكفيل، ومفكرين ثقافيّين من أمثال ماثيو آرنولد. إن نقاش آرنولد للطبيعة المقدّسة للدولة، ودعم دي توكفيل للقمع الوحشي للمسلمين في الجزائر، وزعم ميل أن للأمم المتحضرة «مهام مقدّسة» تجاه بعضها لا يدينون بها لأمم همجيّة مثل الهند، هي جزء من هذه القصّة. لم يستطع أيّ من ميل أو دي توكفيل المحافظة على مبادئهما في وجه «الحتميات» القوميّة وأغاني الحوريات. «فأن يتماهى المرء مع ذاته الفضلى، كما كان قد تمنى آرنولد، عنى للأوروبيين في عصر الإمبراطورية، التماهي أيضاً مع قوّة المرء الفضلى، وسلاح بحرية أو جيش، بالإضافة إلى ثقافة ودين». حول هذه النقطة الأخيرة، يستشهد سعيد بمروان بحيري إزاء الطريقة التي من خلالها عزّزت عواطف دي توكفيل القوميّة والدينية بشكل متبادل:

> قيّم توكفيل الإسلام ووجده قاصراً. فلقد زعم، بشكل غير مبرر نوعاً ما، أن هدفه الأساسي كان الحرب. وصوّره على أنه يدعو للانحلال وأنه هابط جداً، دون أن يوضح ما الذي قصده فعلاً، على الرغم من أنه قد وجد، كما يبدو، المؤشر على ذلك في حقيقة أن العالم الإسلامي لم يكن قادرا على مقاومة الهيمنة الأوروبيّة. إن الرؤى النافذة التي كانت لديه [حول]... المجتمعات الأوروبيّة

---

(1) ليس قصدي هنا الإيحاء أن الصهيونية عنصريّة بوصفها شكلاً من أشكال القومية، وإنما لأنها تحوي تيارات عنصرية فعلاً.

(2) Edward Said, «Nationalism, Human Rights, and Interpretation» *Raritan*, 12:3 (1993), 26-51.

ومجتمعات أمريكا الشمالية كانت غائبة بشكل بارز في تناوله للإسلام. فهو لم يتساءل قط كيف أن الحضارة الإسلاميّة بآدابها وقوانينها وتركيبتها الاجتماعيّة لم تنج من الانهيار النسبي في السياسة وحسب، وإنما نجحت، نوعاً ما أيضاً، في الانتشار إلى مناطق بعيدة جداً عن مركزها. باختصار، لقد أخفق في تقدير قوّتها التي ما زالت قائمة ومستمرة، ومضمونها الروحي.

هذا التأويل الفظّ الأجوف الضحل -يُضيف سعيد- ليس مصيبة غربية فحسب. فالشباب المسلمون والعرب يتم تلقينهم، في المقابل، تبجيل تعاليم دينهم الماضوية أيضاً. أما الشكيّون والهجّاؤون من أمثال سلمان رشدي فهم مذمومون، منفيون، ومهددون بالموت. يدعو دوركهايم هذه التوجهات نحو تصوير الأمة والثقافة بأكمل صورة وأبدعها، وأكثرها قداسة «التمثيلات الجمعية»، التي يتم إنتاجها خلال لحظات من «الفوران الجمعيّ»، ويدعوها سعيد «المثاليات المدمّرة لما (نحن) بصدده كأمة»- التي تكمن خلف حرب الخليج. وسيأتي المزيد عن ذلك لاحقاً[1].

القوميّة كمنتج ديني

في عام 1993، ألقى سعيد محاضرات ريث حول موضوع «تمثيلات المثقف». وكان قد افتتح بيرتراند رسل سلسلة هذه المحاضرات المرموقة عام 1948. وكما يُلاحظ سعيد، كان عدد من الأمريكيين قد سبقوه كمحاضري شرف، من ضمنهم جون سيرل، وجون كينيث غالبريث، وروبرت أوبينهايمر. انتهز سعيد تلك المحاضرات كمناسبة لمعالجة العلاقات بين الحياة الثقافيّة كمهنة، وإغراءات المال والسلطة والقوميّة. وسيقتصر اهتمامي على النقطة الأخيرة.

فبالنسبة لسعيد، تعد القوميّة إلهاً دائم الفشل. وخير ما يمثل هذا هو مشهد في مسرحية

(1) يقاوم سعيد فكرة أنه لا توجد اختلافات بالغة بين القوميات الغربية وغير الغربية. فهناك عنصرُ نقدٍ ذاتي في ما يسمى بـ قوميات العالم الثالث، وهذا العنصر غائب إلى حد كبير في ما يُسمى قوميّات العالم الأول. المرجع السابق، ص 38، 41.

تراجيدية أشبه ما تكون بالتراجيديات الإغريقية ألا وهو الثورة الإيرانية. يسرد سعيد قصّة عن صديق إيراني التقاه أوّل مرة عام 1978. يصف سعيد صديقه هذا بالعبقرية والفصاحة والكارزمية، وأنه كاتب حاذق، ومعَلّم، ومثقف. هذا الصديق، الذي يبقى مجهول الهوّية في قصّة سعيد، اضطلع بدور مهم في تقويض الدعم الشعبي للشاه، وسرعان ما أصبح على علاقة وطيدة مع القيادة الشابّة البارزة اللادينية التي أحاطت بالإمام الخميني، كأولئك القادة الشباب الذين كان من بينهم أبو الحسن بني صدر[1]، وصادق قطب زاده؛ أي أن هذا الصديق كان مسلماً، لكنه لم يكن مجاهداً. يسرد سعيد حماسة صديقه الأوليّة للإمام، وإيمانه الراسخ أن صعوده إلى أعلى درجات السلطة في الثورة كان عين الصواب. وبعد ذلك، خرجت العمليّة الراديكاليّة التي تُذكِّر بالثورة البلشفية عن السيطرة. وفرّ (بني صدر) إلى المنفى بعد أن تم خلعه على يد الإمام الخميني، وفعل صديق سعيد الشيء نفسه لكن بصعوبة بالغة. بالنسبة لهؤلاء الرجال، فإن إله القوميّة الايرانية قد فشل. ومثل كل الآلهة، توجب إطعامه، ولقد فضّل هذا الإله كغيره الدم البشري. لقد كان الحظ حليف صديق سعيد الذي استطاع النجاة بنفسه. في حين لم يحظ آخرون كثيرون بالقدر نفسه من الحظ. ولتسديد فاتورة هذا الحظ الحسن، أصبح صديق سعيد ناقداً شرساً لنظام الخميني بعد أن كان في السابق مناصراً متعطشا. بل لقد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك إبّان حرب الخليج، إذ أدى به امتعاضه وكرهه للأنظمة الإسلاميّة والعربية إلى تفضيل الإمبريالية الغربيّة على «الفاشية العراقية». يندب سعيد هذا التحوّل، لا بسبب اكتشافه لهذا الاحتقار الجديد لدى صديقة تجاه الخميني أو كرهه للدولة العراقية، بل إن ما أحزن سعيداً هو قابلية صديقه لتجارب «التحوّل والانقلاب»، وعدم قدرته على الثبات على التزامه ضمن أفقه النقدي في الوقت نفسه. بالنسبة لسعيد، هذه الحركة المكوكية والتردد ذهاباً وإياباً، وهذه القناعة الدوغمائية المتبوعة بارتداد دوغمائي مماثل، هي من أعراض النزعة الدينيّة ونشوة الخضوع والنزوع للانحناء والعبادة (تمثيلات المثقف، 103—106).

---

(1) بني صدر هو «الكسندر كيرينسكي» الثورة الإيرانية. شأنه شأن الزعيم المبكر، والمعتدل للثورة البلشفية عام 1917، وقد تم إهمال بني صدر ووضعه في عداد البائدين من قبل القوى الأكثر راديكالية في القيادة الثورية. وعندما أصبح عقبة في طريقهم الراديكالي، أصبح لا لزوم له. ومثل كيرينسكي، هرب بني صدر إلى باريس؛ مصدر إلهام، إن لم تكن مهد، الراديكاليّة السياسيّة.

إن توسّل سعيد لـ«إله القوميّة» يُشير إلى البعد الاستراتيجي المتشكل وفق القاعدة الأساسية التي يتقاسمها هيز Hayes ودوركهايم. إنّ فكرة القوميّة والوطنية تشبهان الدِّين، كما كنتُ قد اقترحت سابقاً ومنذ تاريخ طويل. ففي عام 1928، نشر هيز كتابه المؤثر المعنون مقالات حول القوميّة، الذي تضمّن فصلاً بعنوان «القوميّة كديانة». «لماذا»، يسأل هيز، «لدى الملايين الاستعداد والجاهزية لأن يقدمّوا حياتهم من أجل القوميّة؟» من أين يأتي هذا الحماس التبشيري تجاهها؟ كل هذا الحب المستنزف الذي تُلهِمه أتباعها؟ يكمن الجواب، بالنسبة لهيز، في الكثافة العاطفية والمشاعر العميقة للولاء التي يبثها ويولّدها «الحس الدينيّ» الأساسي لدى الإنسان[1]. لا يتناول هيز الأسباب التي تصبغ هذه المشاعر الجياشة بالصبغة الدينيّة. فمن الواضح أن الدِّين لا يشكل مشكلة بالنسبة إليه. إنه يملك القدرة على التحدث بثقة وحتى بشكل جازم عن الشعور الدينيّ، مفترضاً أن الكل يعرف ما الذي يتحدث عنه، لأن الدِّين واضح وضوح الشمس، ومألوف وبديهي. لكن من المحتمل أن الدِّين ليس بهذه البساطة، فماذا يحصل إذا عملنا على تعقيد نقاش هيز عن الدِّين وقمنا بوضع مفهوم «الحس الدينيّ» تحت الاختبار؟

يُقدّم هيز تصريحاته حول الحس الدينيّ للإنسان ببداهة تحاكي بداهة كل الافتراضات المسبقة التي لم يتم التحقق من صحتها. فكل شخص لديه افتراضات لم يقم باختبارها والتحقق منها. بيد أن كل الافتراضات، من حيث المبدأ، يمكن اختبارها، على الرغم من أن كثيراً منها، إن لم يكن معظمها، لن تخضع للاختبار إطلاقاً. إن هذه الافتراضات غير المختبرة تحديداً –والتي تعني لنا الكثير– غالباً ما تعني القليل للآخرين، لكن هذه الافتراضات أساسية جداً (فهي تجعل مفهومنا للحس محتملاً) لنكون خارج مسائل الحس كلياً. وكذا هو الأمر بالنسبة لمفهوم الشعور الدينيّ لدى هيز، فهو يماثل، إن لم يكن مبنياً على أفكار كانت موجودة أصلاً في ذلك الوقت، ولاسيما مفهوم ردولف أوتو «الروحاني»[2]. مستخدماً تقليد فريدريك شلايرماخر[3]، يجادل أوتو أن الدِّين ميزة كونية للطبيعة الإنسانيّة التي تتجاوز الاستيعاب

---

(1) Carlton, *Essays on Nationalism*, pp. 94-95.

(2) الشخصية ذات الصفة الروحية المقدسة (المترجم).

(3) قد يتطلب هذا الزعم بعض التوضيح لانتقاداتِ أوتو لـ شلايرماخر. حتى من خلال قراءة سريعة لنقد أوتو، يظهر جليا

العقلاني، ولا يمكن معالجتها أو تعريفها إلاّ بالإشارة إليها نفسها. فالدِّين فريد نوعه. والروحاني – الذي يتضمّن مشاعر عميقة من الرغبة الطاغية، والنداء الملح، والرعب والافتتان الباعث لتقليب النظر والتأمل «هنا وهناك»[1].– هو جوهر الدِّين. ومما لا شك فيه أن كثيراً منا الآن ينظر بريبة إلى فكرة أنَّ الجوهر يسبق الوجود، وهو أمر لا يُعدّ منتجاً تاريخياً أو شيئاً متضمناً بين علامات اقتباس، ليذكرنا أننا نستخدم مصطلحاً مضاداً لنفسه. ليس غرضي هنا أن أجعل هيز مسؤولاً عن التطورات الثقافيّة، وهو من ذلك براء. لكن غرضي أن أكشف فقط أن السبب الذي يجعل الأشياء تعني له شيئاً، لايعني لي شيئاً البتة.

يقوم هيز بأمر يُعدّ سمة مألوفة واعتيادية لدى أولئك الذين يستخدمون الدِّين مقولةً توضيحيةً، عندما يتحرك بشكل غير واعٍ وغير نقديّ بين عمومية الدِّين وخصوصية المسيحيّة. وبذا يصبح الشعور الدينيّ شعوراً مسيحياً وامتداداً للأفكار المسيحيّة في أجلى صورها. (لكن أليس هذا ما كانت عليه الأمور دائماً؟) يكرر هيز ممارسة مألوفة في نظريات الدِّين، وهي أن الرغبة المستمدة من المسيحيّة لخلق معنى من الآخرين الثقافيّين هي جزء تأسيسي لماهية

كيف أنه (أوتو) شلايرماخريّ (نسبة إلى شلايرماخر) تماماً، وكيف أنهما الاثنين كانطيان (نسبة إلى كانط). يغدو تأثير شلايرماخر واضحاً عندما يميز أوتو مفهومه لـ «المقدس» عن ميتافيزيقا وأخلاق كانط، وهذه هي الخطوة ذاتها التي يقوم بها شلايرماخر في كتابه *On Religion* (1799). يمكن لنقد أوتو أن يُقرأ أنه تسجيل لعدم موافقته على ما يفعله شلايرماخر بإرثهما الكانطي المشترك. فيرفض شلايرماخر تمييز كانط بين العالم الحقيقي *noumenal* والظاهري *phenomenal*، الـ «شيء كما هو في ذاته» والشيء «كما يظهر». في هذا الصدد، هو في توافق مع مفكري ما بعد كانط من أمثال فيشته وهيجل الذين يرفضون هذا التمييز أيضاً. ووفقاً لشلايرماخر، فإننا نحدس بالكون، اللامنتهي، على الفور، وليس كما يظهر. أوتو، في المقابل، يتمسك بتمايز الشيء كما هو في ذاته والشيء حسب ظهوره. الشيء كما هو في ذاته، المقدس، والآخر الكلي، يجب أن يُعطى لنا، ويجب أن يرتطم من الخارج، بشكل موضوعي، بـ«الملكات الحسية» الخاصة بنا. عندها فقط يكون لدينا ما يعدّه شلايرماخر أساساً: «شعور الكائن»، وفكرة الاتكال المطلق. بالنسبة لأوتو، التجربة الدينية طاقة بشرية فطرية، وعالمية كما هو الأمر لدى شلايرماخر. الفرق بينهما ببساطة أن كلاً منهما يعبر عن آرائه بطريقة مغايرة. وحسب رأي أوتو حول التجربة الدينية، يتم استقبال الـ«آخر الكلي» بشكل سلبي في البداية، ثم يتم «تأسيسه» بشكل فعال (بشكل مفاهيمي). بالمقابل، التجربة الدينية، عند شلايرماخر، دائماً تستلزم درجة معينة من المفاهيمية (للحدس أسباب خاصة به). وهكذا، فيما يتعلق بقضية التجربة الدينية، فهو يرفض ما يقبله أوتو – المعرفة الثنائية الكانطية. ولأغراضي، إذن، فإن التمييز الذي يقوم به أوتو بين رأيه، ورأي شلايرماخر غير ذي صلة.

(1) هذا هو الوصف، على ما أذكر باعتزاز، الذي كان يستخدمه أستاذي «القديم»، مالكولم ديموند، *Contemporary Philosophy and Religious Thought*، ص 82، في وصفه لذلك.

الدِّين. باستثناء شيء من التشذيب والحذف الغريب هنا وهناك، فإن هيز يصب جام تركيزه على مناقشة تطورات المسيحيّة وأوروبا. لا أريد أن أحكم على هيز بقسوة شديدة. كان عليه أن يحدد موضوعه، وهناك حدود لما يستطيع أيّ منا معرفته. لكن طريقته في الإحاطة بالموضوع تخلط الدينيّ -أياً كان ذلك- مع ما يمكن أن يكون، وبشكل متميز، مسيحياً وأوروبياً وحديثاً. هذا الوصف التاريخيّ الظاهري يجرّد ويضفي اللبس والغموض في الوقت نفسه من خلال إحلال العموميات الغامضة المبهمة محل الخصوصية التاريخية. وهذا ما قد لا يحدث لاحقاً. فمن الممكن أن لا يكون هيز مشوشاً على النحو الذي يظهر عليه. وربما أن الدينيّ هو طريقة مسيحية متميزة للكلام، كون الدِّين مقولة مسيحية. أولا وأخيراً، يبقى نقاش هيز، مسألة تنفيذية، فهو أوّلا، تحليل لأوجه التشابه بين المسيحيّة والقوميّة، وثانياً، بين القوميّة والتقاليد «الإبراهيمية» الأخرى؛ أيّ: اليهوديّة والإسلام.

يُعير سعيد العلاقة بين القوميّة والتقاليد التوحيديّة اهتماماً خاصاً -مثل هيز-. وسأقدم معلومات كثيرة عن سعيد خلال هذا الكتاب. لكن قبل قول أيّ شيء، يجب عليّ مجاراة نقاش بدأ قبل أوانه. لذلك، سأبدأ من جديد بنسخة موسّعة من الزعم المحوري لهيز:

> تميز الإنسان منذ فجر تاريخه بما يمكن تسميته بـ «الحس الدينيّ»؛ أيّ الإيمان الخفي الغامض بقوة ما خارج نفسه، إيمان تصحبه دائماً مشاعر من الإجلال، وعادة ما تلازمه أفعال خارجية وطقوس. وفي كل مكان وتحت أكثر الأشكال تنوعا، تجد ما يُعبِّرُ عنه في كهوف الإنسان البدائي، وفي أهرامات مصر، وفي شرائع موسى وشعائر هارون، وفي كلمات معبد أبولو، وفي نار الراهبات العذارى في روما القديمة والتي لا تخمد، وفي معابد الأنكا والأزتك، وفي منازل الأسكيمو والهوتنتوت. تجده كامناً في الأنظمة الدينيّة العظمى، مثل الهندوسية والبوذية والمسيحية والمحمدية، التي كان لها المليارات من المخلصين عبر القرون. كما هي الحال دائماً، فما زال الإنسان يستشعر سحرها إلى اليوم[1].

(1) Hayes, *Essays*, p. 95.

لا يؤمن سعيد بشعور دينيّ كوني. كما يكتب في كتابه تغطية الإسلام: «أنا شخصياً لست متديناً وليس لدي أيّة خلفيّة إسلامية، وإن كنت أعتقد أنني أستطيع تفهّم أيّ شخص يعلن عن اقتناعه بدين ما. ولكن طالما كان لدي الشعور بإمكانية مناقشة الايمان، فإن ما يحدث في التاريخ البشري والمجتمع يأخذ شكل تفسيرات الايمان التي تكشف عن نفسها بجلاء في أفعال البشر». هذا هو إيمان سعيد المتبصّر ومقصده التأويلي. فنقده الثقافيّ، مع ذلك، يفترض مسبقاً وجود مفهوم للدين كمبدأ وعقيدة، وإذعان للسلطة، وأخروي، ومُجبِرٌ على الخنوع، ومنتج للعنف (العالم والنص والناقد، 290). هذا المفهوم الجدلي الأقل توصيفاً للدين، يُفَسر أنه عبر تاريخيّ وعبر ثقافيّ فيما يتعلق بالمؤثرات التي أدرجتها سابقاً. لقد أصبح الدليل النصيّ على زعمي الآن مبعثراً ومشتتاً، كما أصبح تلميحيا، وسلبيا غالباً. وأحياناً لا أجد ملاذاً لي، إذا أردت الاستمرار في هذا الزعم، إلاّ بالاستدلال على مفهوم سعيد حول ماهيّة الدِّين من خلال مزاعمه حول ماهيّة العلمانيّة، أو ما هو ليس علمانياً. هذه نقطة ضعف محتملة في نقاشي، وهي التي أودُّ أن أبيّنَها للقارئ بوضوح؛ إنها نقطة ضعف لا أملك إلاّ أن أعترف بها، وربما، سأعالجها عن طريق ربط ما أمكن لي من هذه الملاحظات والاستنتاجات، والادعاءات السلبية المبعثرة حسب ما يقتضيه النقاش. إن تحليلي المبعثر والإيحائي، وهو ما يميز هذا الفصل عن بقية الفصول، يحاكي نقاشات سعيد المبعثرة والايحائية للقومية. وإذا قدر لي النجاح، فإن هذا الجهد سيظهر أن مفهوم سعيد للدين جدلي، وهو يتعارض مع معتقداته الصريحة، ويجعله قادرا على بناء قصّة للصراع الدينيّ والعلماني؛ صراع عجزت الحداثة التنويرية عن إنهائه، والذي عد –على النقيض من ذلك– سمة أساسية في ثقافة ما بعد الحداثة، أو ما بعد المعاصرة. وبالتالي، فإن المفهوم، المشار إليه في الفقرة السابقة، حول الشعور الدينيّ الفطري الكوني –الذي يؤمن به هيز على عكس سعيد الذي يفترضه تحليلياً جدلياً– كان «جاهزاً للتسليم»، إنه جزء من الهواء الثقافيّ الذي استنشقه هيز. في حين أنه ليس من اللائق أن نلقي باللائمة عليه بسبب أفكار يعدّها بعضنا الآن خاطئة، لا يزال بوسعنا أن نختلف مع مزاعمه، ونحلل النتائج المترتبة على وجهة نظره، في سعينا لفهم القوميّة.

يُلمِّح هيز إلى لغة «الغريزة» و«الدافع» الفرويدية، التي تعد لغة ملائمة؛ لأن الشعور

الدينيّ يبدو كأنه أمر غريزي، مثل الطاقة النفسية الجنسية التي يطلق عليها فرويد ليبيدو، فالشعور الدينيّ يمكن «كبته» لكن لا يمكن إبادته. إلاّ أن التدين المكبوت «يعود» دائماً – أيّ، الإحساس الدينيّ يُظهر نفسه بطرق غريبة في حالة انغلاق القنوات العادية للتعبير. فالشعور الدينيّ لا يمكن محوه. والناس لا يكفّون عن التدين طالما بوسعهم أن يجدوا أشياء مختلفة تمدهم بشحنة عاطفية أو تستحق العبادة، بما في ذلك الأفكار المجردة[1]. مثل العلم أو الإنسانيّة. قد يكون الشكل جديداً؛ لكن المضمون هو نفسه على الدوام –فالشعور «بالرهبة»، ديني في الأساس[2]. يَظهر هيز غامضاً حول ما إذا كانت الاستجابة المملوءة بالرهبة للموضوع الدينيّ هي الأهم، أم أن موضوع ذلك الخوف هو الأهم. أعتقد أنهما أمران لا ينفصلان عن بعضهما. إلاّ أن هيز، كما أقرأه، يُركز على تماثل الشعور الدينيّ أكثر من تماثل الموضوع. يبدو أن للشعور الدينيّ مدى يمكن تحديده (كالتفاني، والتضحية، والعنف، على سبيل المثال)، في حين أن الموضوع الدينيّ يتنوع بشكل لا حَدَّ له. هذا يساعد في تفسير أسباب وجود الشك، والتشكيك في وسائل عودة التديّن المكبوت الأكثر شيوعاً. كما يفسر عدّ هيز: الرواقيّة والطوائف اليونانية الرومانية الغامضة في عالم المسيحيّة المبكرة، وفي أثناء عصر التنوير، والعقلانية، والطبيعة، والتقدم، والإنسانية– مظاهر للشعور الدينيّ. كل ما سبق يُعدّ من الطرق التي لا حصر لها، التي يعود الشعور الدينيّ من خلالها. وأهمّ أعراض عودة التدين المكبوت (وهذا موضوع فرويدي مُهِمّ أيضاً في رأي سعيد) هو تأليه الدولة وعبادتها – وهنا نعود إلى موضوع قضيتنا الأصلية الأساس[3].

لديّ شكوك – سأتحدث عنها بعد قليل– حول الرابطة القوية التي ينشئها هيز بين أحقاب الشك الدينيّ (أو الارتياب تجاه الآلهة في الأديان التقليدية) وعبادة الدولة السياسيّة. وفي غضون ذلك، أُشير إلى الأمثلة التالية التي يسوقها هيز دعماً لآرائه: كالتطوّر المضطرد في الشكيّة الوثنية، وتأليه الإمبراطور الروماني، والظهور المتزامن للبروتستانتية، و«التنظير»

---

(1) في مسرد المصطلحات لكتاب سيغموند فرويد *Moses and Monotheism*، تُعرَّف cathexis [تركيز الطاقة النفسية] أنها «العملية التي يتم بواسطتها شحذ الأفكار والمواقف الذهنية بـ «شحنة» من العاطفة

(2) Hayes, *Essays*, p. 96.

(3) Ibid., pp. 96-100.

للدولة القوميّة، والتطور المتزامن للربوبية، والقوميّة في القرن الثامن عشر. فبالنسبة لهيز، يبدأ الشك الدينيّ بطبقة المثقفين، ثم يمتد تدريجيا إلى الجماهير، الذين يجدون في الدولة السياسيّة مصدراً جديداً لليقين والإخلاص. وتعبق الدولة القوميّة بعواطف المحبة والتوق؛ عواطف كانت مقصورة سابقاً على تقاليد دينيّة ما. وفي ظل ظروف الحداثة واشتراطاتها، تُعدُّ الأمة تحولاً في الالتزامات الدينيّة التقليدية، وهذا يُذكرنا بتحليل سعيد الآرنولدي للثقافة. لذا يستشهد هيز بالثورة الفرنسية، بوصفها مَعْلماً بارزاً من معالم بروز القوميّة كديانة. فمن السهولة بمكان أن نرى أسباب افتتانه بالثورة الفرنسية، فبهارجها وزخرفاتها المسيحيّة واضحة وضوح الشمس. لقد قدمت الكاثوليكية لغة منجزة، ومستودعاً زاخراً بالاستعارات الخاصّة ببناء وصياغة القوميّة الفرنسية: العقل كإله، وإعلان حقوق الإنسان كتعليم مسيحي وطني، والدستور المدوّن ككتاب مقدّس[1].

القوميّة كمنتج مسيحيّ

لشكيّ حول نقاش هيز حدّان. في اعتقادي أن ظهور القوميّة مرَدّه ليس الشكيّة الدينيّة بل الحماس الدينيّ، الحشد المكثف للعواطف الدينيّة التي برزت في أعقاب ما يُسمّيه المسيحيون البروتستانتيون الإصلاح الدينيّ. ثانياً، يبين نقاش هيز دون قصد بالتأكيد، لماذا تقوم المسيحيّة تحديدا، لا النزوة التي تُدعى ديناً (إلاّ عندما تفهم كفكرة مسيحية) بمساعدتنا في تحليلنا للقومية. سأتحدث عن القوميّة، لكنني سأتحدث عن الدولة أوّلا.

أُسس الفكر السياسي الحديث، هي دراسة كوينتين سكينر النقدية للحداثة السياسيّة. تتتبع هذه الدراسة ولادة -أو إعادة ولادة- السياسة بوصفها نشاطاً إنساني المركز، واستعادة مفهوم أرسطو للسياسة، وإقصاء نموذج أوغسطين (مدينة الله). باختصار، يتتبع سكينر الهياج السياسي في أوروبا عصر النهضة، وعصر الإصلاح، الذي بلغ ذروته في الحروب الدينيّة وغداة ظهور الدولة. ووفقاً لسكنر، فالدولة هي «ما حدث»، عندما وجد الأوروبيّون أنفسهم غارقين بدمائهم لأسباب دينيّة. إذ إن الادّعاءات المطلقة للدولة، اغتصبت وأقْصَت القناعات

(1) Ibid., pp. 100-104.

المطلقة والمعتقدات المسيحيّة، حول إحلال سلطة الدولة محل سلطة الكنيسة. إن الذروة الطويلة المدى في هذه العمليّة، كانت إعادة خلق الدولة سلطةً علمانيّةً عامةً، وغير شخصية «أوغير أميرية». ومنذ ذلك الحين، والدولة هي الموضوع الأعلى في الولاء السياسي. فقد أصبح من شأنها سنّ القوانين وتحديد الحقوق والامتيازات في كل جمعية، ومنظمة، وشركة بما في ذلك الكنيسة. وفي نطاقها الإقليمي، كان السبب المباشر لهذا التطور هو الإصلاح الدينيّ والحروب الدينيّة التي رافقت هذا الإصلاح، وتحت إصرار الكاثوليك والإصلاحيين على رواياتهم الخاصّة لما يعنيه صون (الدِّين الحق) و«كنيسة المسيح». إن الاصلاح والحروب الدينيّة التي رافقته أسهمت في إيضاح بعض الأمور، فمنها استعداد أنصار المذاهب الدينيّة المتنافسة «لمحاربة بعضهم البعض حتى الموت». ولقد أقنع هذا الاستعداد كثيراً من المنظرين السياسيين بضرورة ايقاع طلاق بين سلطة الدولة، وواجب دعم أيّ دين على الإطلاق. عندئذ فقط سيكون هناك «بوادر حقيقة لتحقيق سلام مدني». فالحماس الدينيّ الذي أطلق عنانه الإصلاح الدينيّ، أدى إلى مساهمة متناقضة، لكنها حاسمة في ظهور الدولة العلمانيّة الحديثة[1].

إن ظهور الوعي القوميّ أو الأمة أو القوميّة -ولقد استخدمت هذه المصطلحات بشكل تبادلي- مرتبط ارتباطاً وثيقاً بعملية تشكيل الدولة الطويلة الأمد في أوروبا. والقول إنَّ «مصطلح (أمة)، ظل قائماً مدة طويلة، وأطول بكثير من مصطلح (دولة)»، كما يقول هاغن شولز، «)صحيح)، بيد أنه من غير الممكن تعريف الأمة، بمعناها المعاصر واحتضانها شعباً كاملاً، دون الرجوع والإشارة إلى الدولة. بهذا المعنى، جائز أن نقول إن الأمم مازالت صغيرة جداً وناشئة». وعلى الرغم من أن تاريخ الأمة طويل ومعقد، إلاّ أن الأمة كانت تشير أصلاً إلى الولادة أو النسب، كصفة مميزة للانتماء إلى الجماعة حسب مفهومها الضيّق جداً. وهكذا فيمكن لمصطلح أمة أن يشير إلى الارستقراطية (سيسيرو)، ومدرسة الفلاسفة (بلايني)، أو إلى القبائل الأصلية غير المتحضرة بالمقارنة مع السكان المحكومين بقانون

---

(1) Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume Two: The Age Of Reformation*, p. 347-352.

التحضر. وأن القول إنَّ معاني كلمة أمة أصبحت الآن غير مألوفة لا يجانب الصواب مطلقا، فلقد استغرق الألمان وقتاً طويلاً «ليكتشفوا» أنهم كانوا ألماناً، وهو أطول بكثير مما استغرقه الإنجليز في اكتشاف إنجليزيتهم، أو الفرنسيون في اكتشاف فرنسيتهم؛ وهذا أيضاً صحيح تماماً. فمجموعة «الأمم» المؤلفة من عناصر متعددة مختلفة، والتي سكنت القارة الأوروبيّة «حتى قبل أن يتم التفكير بمصطلحات مثل (القوميّة) أو (الوعي قومي))»، لم تظهر بمحض المصادفة. وكان ظهورها بالأحرى محكوما بافتراضات حول «قربها الجغرافي أو التاريخيّ من الحضارة الرومانية القديمة، ونصيبها من التراث الكرونولوجي [المتسلسل تاريخياً]»، ومن خلال «درجة فرض الدولة لنظامها القضائي والإداري»[1]). هذه التحركات والنشاطات القوميّة البدئية طالها مزيد من التحوّل بتأثير من الإصلاح الدينيّ والحروب الدينيّة.

إذا افترضنا أن هيز على حق بقدر ما في ربط ظهور القوميّة بالدين، فمن المرجح أن القوميّة هي نتيجة للحماس المتنامي أكثر من الشكيّة المتزايدة. وإذا كان هذا صائباً، فإن الفكرة القوميّة ظهرت نتيجةً وسيطية للحماس الدينيّ و«مبدأً ترعاه الدولة»، لتقييد السكان بدولة ذات بيروقراطية متنامية وغير شخصية[2]. وهكذا في أعقاب الإمبراطورية وفي سياق التنظير للدولة العلمانيّة، ظهرت الأمة موضوعاً للخطاب، إلاّ أن ظهورها لم يكن متسقا ومنظما. هنا (أي لدى فرنسا وإنجلترا) ظهرت في الوقت نفسه تقريباً مع الدولة، أما هناك (في الأقاليم الجرمانية) فظهرت لمقاومة الدولة أو الدول المتعددة. وبغض النظر عن طريقة ظهورها، فقد مثّلت الأمة شكلاً جديداً للولاء والهوية، وليس لتعزيز هوية أقدم وأولية وتوطيدها في حقبة ما قبل الدولة[3]. وحيثما لم تكن الأمة قد غدت دولة بالفعل – كما كانت

(1) Hagen, Schulze, *States. Nations and Nationalism*, pp. 91, 99, 100-103, 114.

(2) Ibid., pp.91

(3) أتفقُ هنا مع رأي أنتوني أبييه، المعارض لرأي هيردر، حول الدولة والأمة: «لا توجد الأمم قبل الدول إطلاقا. تُعرَّفُ الدولة، بشكل فضفاض وغير فلسفي، أنها «مجتمع مُتخيَّل» لثقافة أو سلالة تخرج في نطاق المواجهة وجها لوجه وتسعى إلى التعبير السياسيّ، ولكن كل الأمم التي أستطيع أن أفكر بها، والتي ليست مجاورة لدول هي: تركة ترتيبات دولة أقدم، مثل أسانتي التي أصبحت غانا، والأمم الصربية والكرواتية في ما كان يُعرف عادة بـ يوغوسلافيا.

أريد، في الواقع، أن أميز بين الأمة والدولة لأقدم نقطة تتعارض تماماً مع نقطة هيردر: إذا كان أي شيء اعتباطيا من الناحية الأخلاقية، فإن ذلك سيكون الأمة وليس الدولة. فكون البشر يعيشون في أنظمة سياسية أضيق من الأنواع الحية، ونظرا لأنه يتم مناقشة مسائل الخطأ والصواب العامَّين بشكل واسع ضمن تلك الأنظمة السياسية، كما يتم تقريرها

عليه الحال في فرنسا وإنجلترا - فإنها غالباً ما كانت تطمح إلى أن تكون دولة، كما حدث مع الألمان. فإذا وضعنا زعم هيز جانباً فيما يتعلق بالطبيعة الدينيّة للقومية بالمقارنة مع طبيعتها المسيحيّة (وسأوضح الأسباب الموجبة لوضعه جانباً بعد قليل) ونظرنا، تبعا لرأي كوينتين سكينر، إلى القوميّة - (أو ظهور الدولة القوميّة الأوروبيّة[1])- استجابةً للحماس الدينيّ، فسيكون بوسعنا أن نتعلم الكثير من نقاش هيز.

قد يلحظ القارئ أنني أنتقل سريعا من الحديث عن الأمم والدول، إلى الحديث عن الدول القوميّة. هذا الانحراف مُهِمّ. إنه يمثل طريقة مؤثرة للحديث عن القوميّة، التي هي واضحة في نقاش هيز وفي تحليلي. لهذا تشير القوميّة بشكل بارز، ولكن ليس حصرياً، إلى تلك القوميات التي استحوذت على جهاز الدولة، أو تلك التي تطمح إلى فعل ذلك. ومن وجهة نظري، فالأمة- بالمقارنة مع مفهوم الشعب الذي يشبه مفهوم الأمة، لكنه يختلف عنه في الوقت ذاته، والذي يُفترض أن يجدها المرء دائماً وفي كل الأماكن- ما هي إلاّ نتيجة ثانوية للإمبراطوريات التي تكشّفت. فالقوميّة هي الشكل الذي يأخذه الشعور الشعبي في ظل الظروف الحديثة. وتتضمن هذه الظروف الأفكار الرومنطيقية للغة والتراب والروح المشتركة، ومفاهيم القرن التاسع عشر التي مبعثها العلم، الزائف أحياناً، والأصل والدم المشتركان، وكذلك العرق. هذه القوميات تطمح بالتحول إلى دولة، لكن كثيراً منها، كما هي الحال في هولندا ودول البلقان، لا يمكن أن تصل إليها مطلقاً. وإن إشارتي لدول قوميّة، ليس بطريقة فردية خاصّة، تحدد مفهوم القوميّة. إنها تُعطي امتيازات، كما ذكرتُ آنفاً، لتلك القوميات التي استحوذت على جهاز الدولة أو التي تطمح إلى ذلك. بعد هذا التوضيح، أعود إلى نقاش هيز.

هناك أيضاً، فحقيقة كون المرء مواطنا - شخص ما عضو في النظام نفسه - ليس أمراً عشوائيا البتّة». «انظر *For Love of Country* تحرير مارتا نوسباوم وجوشوا كوهين، ص 27 - 28

(1) إنني إدرك أن فكرة الأمة هي أقدم من فكرة الدولة. ولا يمكن اختزال إحداهما في الأخرى. ولكن من الصحيح أيضاً أن كثيراً من -وربما معظم- القوميّات تريد عقيدة فلسفية وإيديولوجية لإقامة دولة، بمعنى، أنها تريد لحسّها بعقيدة الشعب أن يتنامى ويتصاعد ويُصادَق عليه من قبل مؤسسات السلطة السياسية. كما يساعد نقاش سكنر على معالجة جانب مهم من جوانب الرغبة القومية.

عندما يؤكد هيز أن دين القوميّة «ظهر أوّلا بين الناس الذين كانوا مسيحيين بشكل تقليدي» فإنّه بذلك يؤكد ما كنت قد افترضته حول الظروف المسيحيّة، والأوروبية تحديداً، التي تفضي إلى بزوغ القوميّة. وكان للقومية البارزة، وفقاً لهيز، مثالية تبشيرية، شعائرية Liturgies مدنية، ولاهوت سياسي[1]. فهذه الطريقة في تحديد خصائص التشابهات المورفولوجية هي طريقة مسيحية واضحة وليست دينيّة غامضة. والمثالية التبشيرية واضحة في الزعم أن القوميّة تُفضي إلى نفسها: في أننا شعب غريب وخاص ومميّز، وأن لتميزنا أهميّة عالمية. وهذا، طبعاً، موضوع «إبراهيمي» وربما بلاء ونقمة. ففكرة أن «الذرية اليهوديّة» لإبراهيم كانت أمة مميزة، أمة الله المقدسة، هي فكرة تأسيسية، بشكل مُعدَّل، لدى أشقاء اليهوديّة المسيحيين والمسلمين. وإن الأمة، والدولة، والدولة القوميّة – أنا استخدم هذا التعبير المرهق للإشارة إلى تميزهم وعلاقتهم التي لا مفرّ منها بنقاشي – ظهرت أوّلاً في الأقاليم المسيحيّة التاريخية، وفي أعقاب الحملات الصليبية، وعلى خلفية الحروب الدينيّة بين الكاثوليكيين والبروتستانتيين وحربهم المشتركة ضِدَّ اليهود. ولا ينبغي أن نندهش، لذلك، في أن الأمة، والدولة، والدولة القوميّة ستحمل علامات ميلادهم، أكثر من اندهاشنا بحقيقة أن الكنيسة الكاثوليكية تحمل علامات ميلادها الامبريالي الروماني.

يعي سعيد بشكل مؤلم هذه الصلات والروابط: كالطرق التي من خلالها تتداخل الأديان التوحيديّة والقوميّة وتكثف بعضها بعضا بشكل مشترك، وخلال سبعينيات القرن العشرين، لقد راقب لبنان؛ بلد منفى والدته (التي أجبرت مع بقية أفراد عائلته على الهروب من فلسطين عام 1948 قبل تمرد صهيوني زاحف) مثلما دمرها رقص القوميّة والدّين المميت. إنه يتذكر ما يلي:

> إنني أشعر بالخجل من الاعتراف كثيراً من ذكرياتي المبكرة المتعلقة بأصدقاء وأقارب عبّروا عن آراء دينيّة هي ذكريات قاسية وغير سارّة. «المسلمون»، وفق ما قاله لي أحد أصدقاء والدي الكبار عام 1954، «غبار. ويجب نفضهم بعيدا». وقد ندّد مسيحي طيّب آخر، وهو فيلسوف بارز ووزير خارجية سابق

(1) Hayes, *Essays*, p. 105, 107-109.

> في لبنان، مراراً وتكراراً بالإسلام والنبي محمد أمامي، مستخدما كلمات مثل «فجور»، «نفاق»، «فساد»، و«انحلال». اكتشفت لاحقا أن هذه الآراء ليست فردية ومنفصلة عن بعضها. فكل من يتابع خطاب التشدد المسيحيّ في لبنان وفي أماكن أخرى في المنطقة، يعرف أن هذه الآراء غدت تشكل صلب تعبير الطائفية، التي بدورها تشكل استفزازاً دائماً لمجتمع الغالبية المسلمة. مثل هذه المجاملات تميل إلى أن تكون متبادلة، ومن الواضح أنها كانت كذلك على الدوام. والنتيجة هي عداء معمّق مبلور، وهذا ما يسميه وليام هازلت «لذة الكراهية». وإحدى سمات هذه اللذة –يقول هازلت– هي «أنها تنخر في قلب الدِّين وتأكله، وتحوّله إلى طحال ملتهب وتعصب أعمى؛ وتجعل من الوطنية حجة لحمل النار، والأوبئة، والمجاعات إلى بلاد أخرى: ولا تبقى للفضيلة سوى روح التنديد، والاحتراز الضيق، الغيور، والاستقصائي للأفعال الآخرين ودوافعهم». إن صِلة هذه الكلمات بذلك الخليط البغيض من الحماس الدينيّ والقوميّة الذي يجتاح لبنان وإسرائيل وإيران– والولايات المتحدة، والتي لها تاريخ من التدخل بشؤون البلدان الثلاثة هذه – واضحة وضوح الشمس. (بعد السماء الأخيرة، 173–174).

إن الأمة والدولة والدولة القوميّة، حسب تعليقات سعيد، هي سفينة الهوية الحديثة، وكل ما دونها هو ذلك البحر. أو كما يقول هيز، أُنشِئت الأمة لتكون خالدة. إنها «تتغذى على ولاء أعضائها، الذين يزيدونها شهرة ومجداً بموتهم. فهي الأم التي تقدم الحماية – يتصور سقراط الأفلاطوني الدولة على أنها الأم والأب – لأبنائها من الشياطين الغريبين، ضامنة لهم حياتهم وحريتهم وسعادتهم. إنها ترعى فنونهم وعلومهم وتوفر لهم قُوتهم. الدولة القوميّة بمثابة «أسرة» من خلالها «يولد الفرد» «مؤدباً» «يتابع الفرد خلال مراحل حياته، يُعلّمه في المدارس الوطنية التعاليم المسيحيّة القوميّة». يتحدث هيز عن «المؤدِّب الورع والقربان المُقَدَّس الشعائري المهيب»، اللذين من خلالهما يتوصل الفرد إلى معرفة «مفاتن وطلاوة القداسة القوميّة» وبهذا يكون الفرد مُهَيئاً للحياة في خدمة الدولة، «الأوّل والأخير في وجوده

وكينونته وصانع نِعَمِهِ ومُفْنيها». فكلُّ حدثٍ حياتيٍّ مهم يتم تسجيلة بشكل بيروقراطي، بما في ذلك طقوس العبور، مثل: الولادة والزواج والموت. وهناك مكان خاص مخصص «لصليبيّي» القوميّة، ومقاماتهم تحمل للأبد شارات وأوسمة خدمتهم الولائية المخلصة. «وجنازات الحكام القوميين والأبطال، يتم الاحتفاء بها بفخامة وطنية وظروف تجعل جنائز أساقفة العصور الوسطى تبدو رتيبة وباهتة»[1]. خلاصة القول: إن الدولة (وخاصة الدولة القوميّة) تبني الآخر الخاص بها «كدولة الطبيعة» لدى هوبز، التي تحوي حياة «مقرفة، كالموت، بمعنى آخر. والأمة هي عقيدة خلاص، وتجسيد لعقيدة النجاة والخلود. فهؤلاء الذين يموتون في الأمة ومن أجلها هم حقيقة لا يموتون أبداً. وفي هذا الصدد، ملأت الأمة النموذج الوجودي للمسيحية بفحوى جديدة[2]. هذا، باختصار، هو نقاش هيز حول القوميّة، حول تلك المطالب التي تطلبها الأمة لنفسها.

إن الطقوس والصلوات المدنية مثل جنائز الدولة، تمثل الطريقة الثانية التي تظهر القوميّة ذات علامات مسيحية بامتياز. يلاحظ هيز الطقوس والصلوات المحيطة بالعَلَم: كيفيّة عرضه ورفعه وإنزاله وتحيّته. نحن نُغنّي التراتيل، يلاحظ هيز، على شرف الأمة وللتعهد بالولاء لها «وللجمهورية التي تمثلها». فمن الواضح أن الطقوس والصلوات المسيحيّة ما هي إلاّ نماذج لهذه الطقوس والصلوات المدنية[3]. ولذلك، فالرموز والأفكار القوميّة تتعرّض للتدنيس وانتهاك الحرمات، وقد يتم التجديف بها أو استباحة قدسيتها. (لنستذكر ثورة الغضب العارمة التي تسبب بها حرق العلم والجهود التي بذلت لتمرير تعديل دستوري يحظر هذه الممارسة). إن الطقوس والاحتفالات والمواكب المدنية المهيبة، والمسيرات، ورحلات الحج كلها تُشعُّ باللغه والرموز والطقوس المسيحيّة. إننا نمارس العبادة من خلال التصميم الأيقوني Iconography، ومن خلال جمع المؤثرات القوميّة القديمة. وإننا نُشيد الأضرحة تكريما للأبطال القوميين (القديسين المدنيين)، والنُصُب التذكارية لإحياء ذكرى هؤلاء الذين قَضَوا

---

(1) Ibid., pp. 105-106.

(2) انظر: Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*.

(3) من الواضح أن فكرة هيز الحس الديني سبقت فكرة روبرت بيللا «الدين المدني» بعدّة عقود. انظر: روبرت بيللا، *The Broken Covenant*

من أجل بلادهم. وإننا نحيط ساحات الوغى ومواقع الموت الجماعي بهالة من القداسة وننظر إليها على أنها مواقع مقدّسة[1].

إن خطابات لنكولن «خطاب غيتيسبرغ» عام 1863 وخطاب التدشين الثاني عام 1865، مثالان قويّان على المكوّن شبه المسيحيّ للقومية - أي لاهوتها المدني. ووفقاً لهيز، «فلكل دولة قوميّة (لاهوت)»[2]، إنه يُضمّن كلمة لاهوت بين علامتي اقتباس ليشير ظاهرياً إلى استخدامه الخاطئ للكلمة، لتوسيعه المجازي لما تعنيه كلمة لاهوت. فبكلمة لاهوت هو يعني العقائد الرسمية، وصايا وتعاليم الآباء المؤسسين، و«مواعظ الكتب المقدسة القوميّة». ومن المفترض أن يُشير الكتاب المُقَدَّس القوميّ إلى وثائق مثل إعلان الاستقلال والدستور. فمفهوم اللاهوت هذا يوضح جيداً كيف أن الاستعارات تساعدنا على رؤية الأشياء بصورة مغايرة، من خلال التلاعب بالاختلافات، وطمس الفروقات بين الأشياء، وتشجيعنا على رؤية شيء ما استناداً إلى شيء آخر. لكنها أيضاً توضح كيف أن الاستعارات تمنعنا من رؤية الاختلافات المهمة عن طريق تقويض قدرتنا على عقد التمايزات التي نود عقدها. وهذه هي الحال مع ادعاء هيز أن لكل أمة لاهوتها.

اللاهوت هو ممارسة مسيحية بامتياز، على الرغم من أنه يمكن إثبات وجود لاهوت يهودي وإسلامي. ومع ذلك، باستثناء «العائلة الإبراهيمية»، فمن غير الواضح أن ثمَّةَ ممارسات، على أيّة درجة من الخصوصية، يمكن أن تسمى لاهوتا. قد يعدّ البعض هذه النقطة حذلقة أو تأنقاً مفرطاً، ولكن اسمحوا لي بالاختلاف معهم. هنا مرّة أخرى، تطمس لغة هيز طبيعة اللاهوت المسيحيّة المميزة. إنها تُغرينا أنْ ننظر في المكان الخطأ، والبحث عن مفهوم غامض يُدعى «الحس الدينيّ»، وفي الوقت ذاته يتم تجاهل خصوصيّة التقليد الذي أمامنا. بالقدر نفسه من الأهميّة -هذا البحث عن الشعور الدينيّ، وفكرة أن اللاهوت تأسيسيٌّ لما هو دينيّ على هذا النحو- تُعمى أبصارنا عن خصوصيّة تقاليد أخرى، وعن تلك السمات التي تجعلها مختلفة. حتى إنها تُقوِّض قدرتنا على طرح أسئلة ما. هل في واقع الأمر لدى قوميات الأمم غير

---

(1) Hayes *Essays*, p. 107-08.

(2) Ibid., p. 109.

المسيحيّة وغير الإبراهيمية، على سبيل المثال، لاهوتاً؟ هل للاهوت بوصفه أيّ شيء سوى أنه نزوة أيّ معنى خارج الافتراضات «التوحيديّة»؟ وإذا كان لها معنى، فكيف لنا أن نُفَسِّره؟ هل يمكن لأحد أن يفسره، كما يفعل هيز، بالإشارة إلى سمة جوهرية للطبيعة الإنسانيّة تُسمى الحس الدينيّ؟ أو هل الحس الدينيّ (وبالتالي اللاهوت بوصفه مقولة عالمية بدائية) أثر للنمط الغربي العميق الشامل في التفكير المسمّى نظريّة الدِّين؟

مرّة أخرى، فإن نقاشي يسبق ويتقدم على نفسه، بمعنى أنه يتجاوز الشرح والتفسير التام لمفهوم اللاهوت لدى هيز كسمة تأسيسيّة للقومية. قبل العودة إلى ذلك النقاش، يجب أن أُبين أن سعيداً يتحدث عن اللاهوت أيضاً. إلاّ أن تعليقاته غامضة ومبعثرة إلى حَدٍّ بعيد. هذه الإشارات تضفي على تحليله مزاجا ونبرة معينين، لكنها بحد ذاتها ليست أدوات تحليلية. إنه لا يفعل باللاهوت ما يفعله ماركس، حتى على مستوى الاستعارة. لقد أفاد ماركس إفادة تامة من علاقته الدياليكتية بـ «نسق» هيجل (الذي إن كان شيئاً فهو لاهوتي منطقي) وعلاقته باختزال فيورباخ الإنثروبولوجي لتلك الفلسفة. وهكذا، عندما يقول إنَّ نقد الدِّين، بعد نقد فيورباخ لِلاّهوت، أصبح مكتملاً تقريباً، فإن كلماته تحمل وزناً تاريخياً معيناً. وأن استحضار سعيد للاهوت ليس له هذا الوزن، ولا يؤدي الوظيفة الأخلاقية التي يؤديها نقد نيتشه للقسيس الزاهد، أو العمل الأنطولوجي الذي يؤديه نقد هيدغر للمبدأ الديني Ontotheology. إلاّ أنه يؤدي عملاً شبيهاً بالعمل السياسي الذي يؤديه مفهوم هيز للاهوت. إن سعيداً، في تصوري يتفق مع ما يلي: يُشير اللاهوت إلى تمثيل الأمة لذاتها، وإلى أسمى ما لديها من أفكار، وإلى ذاتها المثالية. إنها بدقّة قضيّة تمثيل الذات، وهي ما يُسمّيه هيز الميثولوجيا القوميّة، التي يجدها مثيرة جداً للاهتمام، إن لم تكن محيّرة مربكة. ترتكب الأمة الخداع والغش إذا قامت بتصوير نفسها من خلال الإيديولوجيا القوميّة. وإن اللاهوت القوميّ، الذي هو دوماً نتاج الطبقة المثقفة، «يصبح ميثولوجيا قوميّة للجماهير». هنا يميز هيز ما قمتُ أنا سابقاً بدمجه. تحتل الميثولوجيا مستوىً إدراكياً أدنى من اللاهوت، وأكثر سذاجة لأنّ الجماهير أكثر سذاجة من المثقفين. إن الميثولوجيا القوميّة أكثر ابتذالاً من اللاهوت القوميّ، فالميثولوجيا القوميّة هي ابتذال للاهوت القوميّ. وإن المحكّمين الذين

يفصلون في عملية الابتذال هذه هم وسائل الإعلام بأنواعها المختلفة مثل: «الصحفيين الوجدانيين، والخطباء العاطفيين»، فما يظهر هنا هو فكرة أن طبقة المثقفين تستغل الجماهير، الذين يفترض أن يخدموا مصالح طبقة المثقفين[1]. قدّم فرانز فانون، بعد عدة عقود، متماشياً مع نهج ماركس وإنجلز في نقدهما لـ الإيديولوجية الألمانية، نقاشاً مماثلاً، على الرغم أن نقاشه ليس مثقفاً بحد ذاته، إلاّ أن البرجوازية القوميّة كانت هدفه تحديداً. فالقوميّة -كما يقول- تقوم على الطبقية، والإيديولوجية القوميّة، على المدى البعيد، تخدم مصالح البرجوازية[2]. ليس من الواضح فيما إذا كان هيز أكثر اهتماماً بالتضمينات الطبقية للميثولوجيا القوميّة، أو بحقيقة أنها تلعب دوراً صادقاً في تاريخ الأمة أم لا.

وصلنا الآن إلى ذلك الجزء من محاججة هيز، الذي يُعيد طرح الأسئلة التي استُهِلَّ بها هذا البحث. «لماذا يقف الملايين على أهبة الاستعداد للتضحية بأرواحهم من أجل القوميّة؟» من أين يأتي هذا الحماس التبشيري من أجلها؟ ومن أين يأتي كل هذا الحب الاستنزافي الذي تُلهمه القوميّة إلى أتباعها؟ يقلل هيز من شأن الدافع الاقتصادي. ليس معظم الناس في أغلب الاحوال على استعداد للتضحية بحياتهم في سبيل تحقيق مكاسب اقتصادية، لكن هذا لا يعني أنهم غير مستعدين لخوض مخاطر جسيمة من أجل المال. إلاّ أن ذلك النوع من المخاطرة يختلف عن التضحية؛ التي يتم خوضها، واحتمال المكافأة يلوح بالأفق بجلاء. وهذا لا يعني أن فكرة المكافأة جرّاء تضحية المرء بحياته غائبة، إلاّ أنه من الواضح أن فكرة المكافأة ليست مؤكدة جداً هنا، وأكثر توسّطاً إلى حَدٍّ بعيد. وهذا يجعلنا نتفهم سبب تحوّل هيز إلى الدِّين. وفي نهاية المطاف فنحن واعون للتقاليد الدينيّة التي تتطلب وتُحفِّز استعداد الإنسان للتضحية بحياته. كان المسيحيون والمسلمون، خلال مئات من السنوات وخلال العديد من الحروب الصليبية، على استعداد للموت، وربما الأهم من ذلك، للقتل، من أجل تقاليدهم الدينيّة الخاصّة بهم. بالتأكيد، ليس الشعور الدينيّ، إن لم يكن في أي مكان آخر، واضحاً هنا؟ فالمشكلة في هذا الزعم تظهر بجلاء في حجة هيز ذاتها. وعلى الرغم من أن هذا الادعاء صحيح بالنسبة

(1) Ibid., p. 110.

(2) Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, p. 156.

للمسيحية والإسلام (وبدرجة أقلّ بالنسبة لليهودية) فإنّه بعيد كل البعد عن الصواب فيما يتعلق بمعظم التقاليد الدينيّة. فمعظم التقاليد الدينيّة لم تبنِ ذاتها ولم تُبنَ بالمعنى الذي تتضمنه التقاليد الإبراهيمية، بما تنطوي عليه من الالتزام الدقيق في المحافظة على الحدود الفاصلة بين الممارسات، والاعتقادات ذات العلاقة، وبدرجات متفاوتة بها. ففي بعض التقاليد، يمكن للمرء أن يكون متديناً بالديانة س والديانة ص في آن واحد. حول هذه النقطة، يرصد ويلفرد كانتويل سميث هذه الملاحظة:

> عادة ما يصاب الطلبة الغربيون والمسلمون بالحيرة عند معرفتهم أن فرداً صينياً واحداً من الممكن أن يكون «كنفوشياً» و«بوذياً» و«طاوياً». فهم لا يستطيعون أن يتصوروا كيف يمكن لشخص واحد أن «ينتمي إلى ثلاثة أديان مختلفة» –حسب وصفهم– في آن واحد. هذه الحيرة لا تنشأ من أمر مختلط تشوبه الفوضى، أو أمر شاذ غريب في الصين، بقدر غرابة الإطار المفاهيمي للأنظمة الدينيّة التي من شأنها أن تحمله، لكن من الواضح أنها مستهجنة[1].

في تقاليدٍ مثل تلك التي يَصِفُها سميث، فإن التعصب ضِدَّ الآخرين المتدينين، وهو السمة الغالبة على التقاليد الإبراهيمية، أمر نادر[2]. على أية حال، كانت هذه هي الحال قبل بروز ظواهر جديدة نسبياً مثل القوميّة الهندوسية، والقوميّة البوذية. وقبل ظهور هذه الظواهر الجديدة، تؤكد شهادات الإثنوغرافيين وطلاب التقاليد الهندوسية والبوذية وآخرين غيرهم، وبشكل ثابت دائم، على تسامحهم إزاء التقاليد الأخرى. هذه التقاليد لم يُحركها الحماس التبشيري والحتم الإمبريالي، كما هي الحال بالنسبة لتلك التقاليد التي تجعل لفكرة موت المرء، أو ارتكابه للقتل في سبيل معتقداته أهميّة ومعنى.

---

(1) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, pp. 67-68

لتعليقات مماثلة، انظر: Max, *The Sociology of Religion*, p.92.

(2) وفقاً Roger, J, Corless, *The Vision of Buddhism*, p.115، «التسامح لا يعني الغموض. وباستثناء بعض الحالات القليلة، سمحت البوذية للطوائف المتصارعة أن تزدهر وتنتعش، حتى عندما كانت قادرة على إلحاق الهزيمة بهم سياسياً، ولكن لم يحدث يوما أن انتابها أدنى شك بدونيّة تلك الطوائف»

يكمن جزء من المشكلة في مفهوم هيز للشعور الدينيّ، وفكرة الدِّين نفسها، في المراوغة التامة التي يتسم بها الموضوع. إذ كيف يمكن لأحد أن يلملم أطراف الموضوع من جوانبه كافة، أو يحدده، أو يُدوّنه؟ هذه طريقة أخرى لطرح السؤال «ما هو الدِّين على أية حال؟». لا أستطيع تناول مزاعم هيز حول القوميّة والدّين، دون أن أقول شيئاً في الوقت نفسه عما يعنيه الدِّين بالنسبة لي. هذا أمر عسير لأسباب عدة. فمثل كل الذين يكتبون عن الدِّين، والقوميّة، أو القوميّة الدينيّة، أُسَلِّمُ بوجود شيء اسمه «دين». ولكن ثمّةَ طرقاً مختلفة لاعتبار الدِّين من المسلمات البديهيّة، ولهذه الاختلافات نتائج مهمة في التحليل. ومعظم النقاشات التي قرأتها تفترض مسبقاً مفهوماً مبدئياً، جوهريّا وعالمياً للدين، كما لو كان الدِّين شيئاً يجده المرء «هناك في الخارج»، بالمقارنة مع العثور عليه في ورش العمل التي يُديرها العلماء الغربيون. الدِّين -حسب هذا الرأي- شيء يفسر لماذا يفعل الناس ما يفعلونه؟ لماذا -على سبيل المثال- هم على استعداد للقتال والقتل والموت؟ وحتى النُقَّاد الذين يرفضون المفاهيم الجوهرية العالمية يكتبون وكأن الدِّين (بعيداً عن بنائنا الواعي ذاتي في هذه المقولة) ويوضحّون شيئاً، ألا وهو الاستعداد للقتال والقتل والموت. باعتقادي أن مثل هذه المفاهيم الخاصّة بالدين تقدم عملاً مهماً ومفيداً. فعلى الرغم من أن طموحهم التوضيحي قد يتجاوز نجاحهم التوضيحي، إلاّ أنهم ما زالوا يقدمون رؤىً لم يكن بامكاننا الحصول عليها بطريقة أخرى. ولا يمكن إنكار أن هؤلاء الذين نُسميهم الهندوس، على سبيل المثال، أو أولئك الذين يمارسون ما نُسميه «الأديان الإفريقية التقليدية» كانوا دوماً على استعداد للقتال والقتل والموت. لماذا يجب أن يُسمى هذا الاستعداد دينياً، إن هذا لهو أمر عصيّ على الايضاح. فإذا كان الدِّين يعني دوافع عميقة، و«اهتمامات قصوى»، وتلك الأشياء التي من أجلها نكون على استعداد لأن نعيش ونموت، فإن الدِّين يمكن أن يوضح كل شيء ولا شيء في الوقت نفسه. إنه لا يوضح شيئاً على وجه الخصوص وهو حقاً «دالّ فارغ». حسب هذا الفهم، فالدِّين هو مجرد طريقة إطنابية لقول «الأشياء التي من أجلها يكون الناس على استعاد للقتال والقتل والموت». والدِّين لا يفسر أيّ شيء لم نكن على معرفة به من ذي قبل. الدِّين، بالنسبة لي، يعتمد اعتماداً كليّا على

الكيفيّة التي تُستخدم بها كلمة دين؛ وبذلك فمعنى الدِّين ذو صِلة بأغراض وأهداف الذين يستخدمون الكلمة. وله معناه في اللغة (تعبديّ، وعلمي، وحماسي، وإطرائي، وهلّم جرّا) التي هو جزء منها.

إن تحليل غارث فاودن للتوحيدية[1] في أواخر العصور القديمة يُقدّم شرحا عن الأسباب التي تدعو بعض التقاليد لأنْ تؤيد النزوع للقتال، والقتل، والموت أكثر من تقاليد أخرى. إن نتيجة نقاش فاودن هي أن السمات الداخلية للتقاليد الإبراهيمية في اليهوديّة والمسيحية والإسلام، خاصة الديانتين الأخيرتين. تُفسّر هذا الفرق. وفقاً لفاودن، «معرفة الإله الأوحد التي تُبَرّرُ ممارسة السلطة الإمبريالية وتجعلها أكثر فعالية». إنه يجادل في أن هذه القناعة عملت على تعريف العالم في العصور القديمة المتأخرة، وبهذا فهو يقصد «الفترة ما بين ذروة ازدهار روما في القرن الثاني، وبداية تدهور الإمبراطورية الإسلاميّة في القرن التاسع». لقد وضع قسطنطين هذا المنطق الأحادي المستمد من المسيحيّة «في مركز الإيديولوجية السياسيّة الرومانية». لا ينبغي أن يُدهشنا اضطهاده «للطوائف الدينيّة ذات الآلهة المتعددة»، نظراً لمنطق قسطنطين الخاص بإله واحد، وإمبراطورية واحدة، وإمبراطور واحد. وفقاً لفاودن، هذه الكونية السياسيّة الدينيّة «قدّمت الطاقة الباعثة للإمبراطورية المسيحيّة الناشئة». على الرغم من أن التوحيديّة من المحتمل أنها كانت ضرورية لبزوغ الكونية الدينيّة والسياسية، إلاّ أنها لم تكن كافية. ولكن قد تكون هذه الكونية ممكنة أكثر تحت ظروف توحيدية. بيد أن الكونية قد تكون ممكنة دون التوحيديّة التي لا تُفضي بالضرورة إلى الإمبريالية. وهذا يُبرز اختلاف مهم داخل التوحيديّة، بين اليهوديّة من جهة وبين المسيحية والإسلام من جهة أخرى. سواء

---

(1) Garth Fowden, *Empire to Commonwealth*

لوجهة نظر تقديرية لكنها نقدية لكتاب فاودن، انظر:

Andrew, Louth, *Journal of Theological Studies*, 46:2 (1995), 737-740. Review in *The Journal of the American Oriental Society*, 114:4 (1994), 671-672,

يختبر ادعاء فاودين أن اليهودية كانت ديانة توحيدية غير تنصيرية. وهو يهاجم الموازاة بين قسطنطين ومحمد: منزلة محمد كنبي لوحي الله أمر «حرفيّ»، بينما الزعم أن قسطنطين هو «الرسول الثالث عشر» للكنيسة المسيحيّة أمر مجازيّ. انظر:

J. F. Drinkwater's review in *History Today*, 44:9 (1994), 57-58

أكانت اليهوديّة ديانة تبشيرية أم لا، (وهذه مسألة لا أقترح تسويتها أو حتى الولوج فيها)، فإن تبعاتها حسب المعايير «العالمية–التاريخية» تختلف اختلافاً أصولياً عن تلك الخاصّة بأقربائها الأصغر سنّا. لا يوجد تاريخ يهودي مهم لغزو العالم والإمبراطورية، ولم يحدث أبدا أن كان هناك كومنولث يهوديّ. من جهة أخرى، في حين أن فاودن يلاحظ تسامح الإمبراطورية الإسلاميّة النسبي تجاه المنشقين الداخليين، فإنّه يُقارن بين محمد وقسطنطين، لكنه لا ينكر وجود فروقات مهمة بين الاثنين. فكل واحد منهما يرى نفسه موظفاً دينياً. محمد هو نبي الله وقسطنطين هو رسول اليوم الآخر. وكلاهما يُفسّر الغزو الامبريالي –لإله واحد، وإمبراطورية واحدة، ورسول واحد– على أنه عمل تبشيري[1].

تكمن جدّة المسيحيّة، وسأضيف الإسلام كما يفعل فاودن في موقع آخر من الكتاب، في عدوانيتها التبشيرية وفهمها الحصري لذاتها؛ وهذه حقيقة كانت بادية للآخرين خلال العصور القديمة المتأخرة. وتبعاً لفاودين، اعْتمِدُ إصحاح متّى 28:16 «كدليل نصي» على الكونية المسيحيّة: «كل سلطان في السماء وعلى الأرض أُعطي لي، فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم، عمدوهم باسم الأب والابن والروح والقدس، وعلمّوهم أن يحفظوا كل ما أوصيتكم به». هذه الكلمات (لا يهمنا هنا إن كان المسيح قد قالها أم لا) هي النصّ التأسيسي لحماس المسيحيّة التبشيري. «واصلت التوحيديّة في العصور الوسطى والحديثة إثراء خطاب الغزو الثقافيّ والسياسيّ والكولونيالية. أولئك الذين عبدوا الإله الأوحد عدوا أنفسهم الأمة الوحيدة التي عرفت كيف تعيش حياة بشرية كاملة». هذا الافتراض، الذي كان طبيعة ثانية للمسلمين والمسيحيين الشرقيين، ألهَمَ أيضاً المسيحيين الغربيين، الذين «غزوا العالم بما في ذلك جزء كبير من المسيحيّة الشرقيّة والإسلام». يتتبّع فاودن هذا «الخطاب الغربي للغزو والكولونيالية» للكونية التوحيديّة للعصور القديمة المتأخرة[2].

لنتمعّن، في ضوء تحليل فاودين، بتعليقات سعيد على دور فلسطين في الجغرافية المقدّسة للديانات التوحيديّة الثلاثة:

---

(1) Fowden, *Empire*, pp. 3, 9, 87-88, 139, 143.

(2) Ibid., 170.

إننا مغرقون بالدين، إلاّ أننا لا نرى منه إلاّ زاوية صغيرة جداً، ولا يهمنا منه سوى جزء ضئيل. يا له من مصير لفلسطين: فقد جذب الخيال الدينيّ ودراما نهاية العالم، لا مرة واحدة فقط، بل ثلاث مرات: اليهوديّة، والمسيحية، والإسلام، كان الأخير أشدها تقشفاً، وأقلّها شهرة، وأشدها تعرضاً للبغض والكراهية. ما إن نزيل طبقة النفاق الدينيّ الخارجية -التي تتحدث عن «أفضل وأنبل ما في التقليد اليهوديّ، والمسيحي والإسلامي»، بعبارات متبادلة تماماً – حتى ينكشف مرجل يغلي بالخرافات الفظيعة، يغلي بالعديد من الأعمال الوحشية، وأنهار من الدم، وعدد لا يحصى من الجثث.

يُصاب سعيد بالذعر من «الجنون المطبق» الذي يؤمن المسيحيون الأصوليون أنه سيحدث في أكثر الأماكن المقدّسة التي يتم التنازع عليها:

وفقاً للسيناريوهات التي اقترحها هؤلاء الأصوليون المسيحيون، فإن روسيا وإسرائيل – يأجوج ومأجوج – ستخوضان معركة نهائية مُدمّرة، ستنتصر فيها روسيا، حتى يتدخل المسيح (ولكن ليس بشكل مبكر للحيلولة دون قتل كل اليهود؛ لا يبدو أن للعرب وجوداً في هذا السيناريو إطلاقاً). في غضون ذلك، سيتم تعليق المسيحيين المخلصين فوق إسرائيل، فوق المعركة، في منطقه الجذب الإلهيّ، وبعد أن ينتهي القتال سيستعيدهم المسيح إلى القدس التي سيحكمون العالم منها.

هذه الحماقات المسيحيّة، كما يقول، تجد ما يكملها في الآراء المماثلة لها بالحماقة، التي تعود إلى الأصوليين اليهود الذين ينتمون إلى حركة الهيكل الثالث، ومتعصبي حركة غوش أيمونيم:

إذن فليس عبثاً ظهور الجوقة الإسلاميّة كرّدة فعل على ذلك، كشبح في واحدة من رؤى ويليام بليك، أو إحدى قصائد شيلي المتأخرة الرؤيوية، التي يُقصد منها أن يُضيِّع المرء خيوط النقاش، وألا يلمح إلاّ الصور المجازية الغامضة

المخيفة والنازفة بالدم. فالجهاد والشريعة الإسلاميّة لديهما قوى تفاعلية لتحفيز الشباب من الرجال والنساء من أجل مثل هذا الصراع الانتحاري، وهو ما لم تحلم به سياسة التحرير العلمانيّة قط. (بعد السماء الأخيرة، 152–153)[1].

خصوصيّة التاريخ التوحيدي هي ما يسرده فاودن ونتائجه المعاصرة، التي تفسر «الإرادة للقتال، وللقتل والموت». فقط من خلال التجريد المفاهيمي الغامض والتشييء الذي يُدعى بالـ«دينيّ»، فنحصل على مفاهيم مثل «القوميّة الدينيّة». فقط من خلال الإنسلال من الديناميكيات الناتجة عن التوغلات التبشيرية للمسيحية والإسلام على الممارسات الثقافيّة التي ننشئوها على انها دينيّة، مثل تلك الخاصّة بشبه القارة الهندية، من خلال ذلك فقط نستطيع أن نُشير إلى العموميات مثل القوميّة الدينيّة أو الهندوسية. لا أقصد القول إنه لا يوجد قوميّة هندوسية. فأنا أحذو حذوَ ولفريد كانتويل سميث، الذي يناقش بأن تقليداً مميزاً يُدعى الهندوسيّة عرفه أناس كانوا يسمّون أنفسهم هندوساً، وقد ظهَرَ نتيجة للغزو والضغط والصراع الإسلامي، ولاحقاً نتيجة نظريّة الدِّين الغربيّة بالاشتراك مع الإدارة الكولونياليّة الغربيّة[2]. لذلك فخصوصية تقاليد تسَمّى هندوسية، تستخدم للاستعاضة عن الظروف التاريخية والأحداث والتي وصفتها الآن، فهي، وليست فكرة «الدينيّ»، من يقوم بالعمل المفاهيمي والتوضيحي. إن أطروحتي التأملية هي أن حتميات البقاء أجبرت كثيراً من التقاليد على إعادة تشكيل نفسها على هيئة المسيحيّة والإسلام. فالهندوسية «ورعايا الهندوسية» تم إنتاجهما من خلال ثنائية القوة/المعرفة الإسلاميّة والمسيحية؛ أيّ من خلال الغزو الإمبريالي،

---

(1) يبدو أن الأمل يحدو سعيد بتحقيق شكل من أشكال التديّن يتجنب روح ديونيسيوس والجنون الطائفي اللذين يصفهما. وهذا سيكون بمثابة بروتستانتية جافة عاقلة، يربطها بالأنجليكانية الصبيانية الخاصة بجدته. بيد أنه قد تم السيطرة على أي احتمال لهذا النوع من التدين حاليا، وربما للأبد، من قبل الجنون التوحيدي للكهنة المتغطرسين، والأئمة، والحاخامات وتشابكاتهم المتنوعة مع القومية (*After the Last Sky*، ص 154–156).

(2) يُقدّم سميث عدة نقاط. فالهندوسيّة بوصفها تسمية دينية تم إقحامها على شعب شبه القارة الهندية من قبل المسلمين الفاتحين في الألفية الميلادية الثانية. وخُصّص هذا المصطلح للإشارة إلى من ندعوهم اليوم الهندوس، وإلى البوذيين، واليابانيين، وغيرهم. فالأهم من ذلك –ربما– كان تميُّز غزو المسلمين عن الغزوات السابقة. جلب المسلمون معهم مجموعة من الأفكار المنظمة، والمنهجية، والحصرية، وكانوا متعصبين إزاء أية أفكار مغايرة. وبعد عدة قرون، نجح تمييز المسلم/غير المسلم في توليد وعيٍ هندوسيّ بَيِّن واضح المعالم. (سميث، *Meaning and End*، ص 64–65). في اللغة المعاصرة، نجح في إنتاج ذوات هندوسية.

والإدارة الإمبريالية، وإنتاج المعرفة والعلوم الغربيّة. حول تلك النقطة، أعود إلى محاججة هيز عن الدِّين والقوميّة[1].

في المقطع التالي، يُعبّر هيز عن آراء تشبه آرائي. «قُتِل رجال أكثر بكثير خلال السنوات الأربع لحرب الأمم [الحرب العالمية الأولى] من أولئك الذين لقوا حتفهم خلال القرون الأربعة للحروب الصليبية المسيحيّة في العصور الوسطى». هذا صحيح بالتأكيد، ولا أعتقد أن التقدم التكنولوجي في فنون الحرب يُقلل من أهميّة هذا الزعم. لأن ما يعترف به هذا الادعاء هو التفاوت الصارخ بين مستويات التضحية المستوحاة دينيا والتضحية في سبيل الأمة. باختصار، تُقدِّم حجة هيز جدلاً للفرق النوعي بين استعداد المرء للموت من أجل دينه، واستعداده للموت من أجل أمته[2]. لا يمكن هنا للعاطفة الدينيّة أن تفسّر كثافة ونطاق العاطفة القوميّة. هذا صحيح حتى عندما يتعلق الأمر بالمسيحية والإسلام. كما نعرف جميعاً، فالمسيحيون الذين ينتمون إلى أمة واحدة؛ دولة واحدة، أو دولة قوميّة واحدة، لديهم الاستعداد التام لأن يقتلوا، من أجل أمتهم، مسيحيين من أمم أخرى، والأمر ذاته ينطبق على المسلمين. يمكن إنقاذ نقاش هيز عن طريق المحاججة بأن القوميّة توسّع وتكثّف شعوراً دينياً أصولياً. وتكمن المشكلة هنا في تقديم مفهوم للشعور الدينيّ لا يكون، لكل الأسباب التي أسلفتها، خاوياً. إن مفهومه للدين، فضلاً عن ذلك، مُحيرٌ مثلما هو خاوٍ. فالقوميّة، كما يُظهر توبيخه الختامي المثير، دينيّة كونها تُلهم عواطف قوية، إلاّ أنها لا دينيّة كظاهرة أخلاقية. «القوميّة كدين لا تُنمّي حب الخير ولا العدالة؛ إنها فخورة، وليست ذليلة، وهي تفشل فشلاً ذريعاً في عولمة الأهداف الإنسانيّة». وماذا عن إخفاقاتها الأخرى؟ القوميون يرفضون

---

(1) ربما أكثر الحجج تعقيدا لـ «القومية الدينية» هي حجة بيتر فان دير فير في كتابه *Religious Nationalism*. أشعر بالتعاطف مع موقف فان دير فير، إلا أن الشكوك تساورني حول ما يتعلق بحجم الوظيفة التي تؤديها صفة «دينيّ» في القومية الدينية فعلاً.

(2) بالطبع، فكرة عقيدة القومية «nationhood» وعقيدة الشعب «peoplehood» فكرة معقدة. ولذا فأنا لا أقدم تمييزات مطلقة بين العقيدة القوميّة والدين. فهما تتطابقان تقريبا في بعض الأحيان، ولكنهما لا ينبغي أن تكوناعلى هذا النحو. كما أن الجدل الذي نشب مؤخرا في إسرائيل حول «من هو اليهودي؟» مفيد في هذا الصدد. إن تعقيدات القومية واضحة في «التحول السرديّ» الذي حصل في الآونة الأخيرة، إذ باتت القومية خطاباً مُعنْصَراً، معرقناً، وجنوسوياً وموضوعا محوريّا للتحليل.

رسالة بول الثوريّة التي تنطوي على أنه «لا يوجد لا يهود ولا إغريق» في المسيح. وبدلاً من ذلك، فهم يؤكدون على «المذهب البدائي القائل أنه سيكون هناك يهود وإغريق، فقط الآن سيكون هناك يهود وإغريق بشكل جوهري أكثر مما مضى». يختتم هيز هذه الأمثولة الرمزية المسيحيّة بقوله: «مملكة القوميّة تمتّ بصراحة إلى هذا العالم، ونيلها ينطوي على إقحام الأنانية والخيلاء القبليّتين، والتعصّب الجاهل والمستبد والحرب». لذلك تجلب القوميّة السيف لا السلم. ونتائجها ذات روح عسكرية، وحرب دولية، وتعصب[1].

كان هيز المعاصر الأصغر لدوركهايم. ولقد سبق عمل دوركهايم مقالات هيز المبكرة حول القوميّة بأكثر من عقد من الزمان. ومع ذلك، فهو يطرح تقييماً مماثلاً بشكل ملحوظ لقوة العاطفة القوميّة المنتجة للعنف. وهو أيضاً يتخذ من الثورة الفرنسية مثالاً. بالنسبة لدوركهايم، الثورة هي التصوير الأكثر وضوحاً على تأليه المجتمع عن طريق المجتمع نفسه، أو »قدرتها لأن تجعل من نفسها إلهاً أو قدرتها على خلق آلهة»[2]. وعلى غرار هيز، يستشهد بتأليه أفكار مثل الحُريّة والعقل وتأسيس دوغمائيات مدنية، وشعائر، وأعيادٍ لتكريم أرض الآباء. إن العروة الوثقى التي لا انفصام لها بين الدِّين والعاطفة القوميّة تظهر بوضوح في المقتطف التالي:

> تحت تأثير صدمة جمعية عظيمة ما، في فترات تاريخيّة معينة، تغدو التفاعلات الاجتماعيّة إلى حَدٍّ كبير أكثر تكراراً وفعالية. إذ يستعين الأفراد بعضهم البعض، ويصبحون أكثر التصاقاً. والنتيجة هي تَكَوُّنُ فوران عام، وهو يُعد سمّة تميز الحقب الثوريّة أو الخلاّقة. ينتج عن ذلك النشاط المتصاعد تحفيز عام للطاقات الفردية. فيعيش الناس بطريقة مغايرة وبنشاط أشدّ أكثر من الأوقات العادية. التغيرات ليست ببساطة فروقات طفيفة أو في الدرجة، فالإنسان نفسه يصبح شيئاً مختلفاً عما كان عليه. تنتابه مشاعر عنيفة وتهزّه لدرجة أنه لا يمكنه إشباعها إلاّ بالعنف والأفعال المتطرفة: كالأعمال البطولية

(1) Hayes, *Essays*, p. 125.

(2) Emile Durkein, *The Elementary Forms of the Religious Life*, p. 215.

فوق البشرية أو البربرية الدموية. وهذا يُفسّر الحملات الصليبية، على سبيل المثال، والعديد من اللحظات الساميّة أو الوحشية في الثورة الفرنسية. نرى أكثر أنماط البرجوازية اعتدالاً وأقلها ضرراً تتحول من خلال التمجيد العام إلى بطل أو جلاّد. ومن الواضح بشكل صارخ أن العمليات العقلية تشبه تماماً تلك التي تقبع في جوهر الدِّين لدرجة أن الأفراد أنفسهم يفهمون الضغط الذي أذعنوا له بصفة دينيّة صريحة[1].

هذه الاقتباس يعيد إلى أذهاننا وصف سعيد للمؤثرات الدينيّة الثقافيّة «كعواطف جمعية منظمّة ذات نتائج اجتماعية وثقافيّة وخيمة» (العالم والنص والناقد، 290) كما أنها تذكرنا بهيز، الذي يعدّ الحرب الدولية، والروح الحربية، واللاتسامح نتائج للقومية. هذه النتائج المتمثلة في لهجة هيز حول الروح الحربية واللاتسامح ومفهوم دوركهايم «التضخم المريع للإرادة»[2]، هما ما يسميه سعيد «المؤثرات الدينيّة للثقافة». وبالنسبة لسعيد، فالقوميّة والإمبريالية، كمؤثرات دينيّة ثقافيّة، تسيران يداً بيد. –حرب الخليج مثال حيّ على هذا الجدل الذي سأتناوله في الفصل القادم– ألاحظ قلق سعيد إزاء الهمة والسرعة في الإنجاز والامتثال الطائش الذي ميّز قرار أمريكا لخوض حرب ضِدَّ العراق عام 1991. وهذا يشمل تصوير صدام حسين كشيطان، لا أعني بقولي هذا أنه ليس رجلاً شريراً، وتشويه سمعة الشعب العراقي، واختزال الإسلام في الأصولية والأصولية في التعصب والإرهاب، وكلها صفات وُسِمَتْ بها لاعقلانية العقل العربي. إن ما سبق تم تأكيده من خلال مواكب «الخبراء» التي لا نهاية لها، والتي ألقت المواعظ الجليلة حول حفرة الجحيم، أي العالم الإسلامي. وعلى غرار هيز، يرى سعيد القوميّة كحمض اجتماعيّ يُدمِّر أنماط الحياة الاجتماعيّة الأكثر شمولاً، وكونية، ولا تجانسا. إلاّ أنه أكثر تطورا وتعقيدا من هيز، إذ إنه يلاحظ أن التضامن القوميّ يُشْتَرَى على حساب الاختلافات الجماعيّة. فالقوميّة هي الصمغ الاجتماعي وحمضه، الذي يُمَتّن روابط الجماعة، والأمة، عن طريق إذابة الاختلافات الداخلية ورفضها. وخلافاً

(1) Ibid., pp. 212-213.

(2) Anthony Giddens, *Durkheim on Politics and the State*, pp. 230-232.

لدوركهايم، يُدرك أن القوميّة كدين تقوم بعمل يتجاوز ربط الناس ببعضهم فقط. إنها وفي الوقت نفسه تنتج، وتقمع الاختلافات الثقافيّة، بطرق بغيضة.

هذا الإنتاج والكبت البغيض التناقضي للاختلافات يقود سعيداً للحديث عن الثورة الإيرانية، وإنشاء جمهورية إسلامية، ومأزق صديقه الإيراني الذي أشرتُ إليه في مقدمة هذا الفصل، ففشل صديقه كان فشلاً ثقافيّا، والسبب المباشر لفشله كان الطابع الدينيّ لالتزاماته. لقد خان مهنته الثقافيّة حين أصبح كاهناً في معبد القوميّة، وعندما خذله هذا الإله، إذ إن الآلهة تفشل في الحقيقة دوماً، توجه إلى آلهة أخرى. الآن، وبعد ما يقارب عشر سنين في المنفى، وبعد وقت قصير من نهاية حرب الخليج، خَلُصَ إلى أن الإمبريالية الغربيّة كانت مفضلة لدى الفاشية العراقية. ولعقل خيَّمت عليه الرؤى المانوية، لم يكن هناك بدائل يمكن تخيُّلها. إن»إضفاء النزعة الدوغماتية« هذه على المثقف، التي تتطلب موافقة الأفضل والألمع، هي نتاج القوميّة كموئر دينيّ ثقافيّ. يختفي صديق سعيد من السرد عند هذه النقطة، بيد أن سعيداً يحاول خلق معنى من تجربة صديقه من خلال وضعها ضمن السياق الأكبر للتحولات السياسيّة والإيديولوجية في القرن العشرين (تمثيلات المثقف، 105، 110). إنه يكتب تجربة صديقه في كتاب الحرب الباردة: الإله الذي أخفق، لريتشارد كروسمان.

وعلى شاكلة المثقفين الغربيين الذين افتتنوا بالماركسية السوفيتية ثم تحرروا من أوهامها -وهذا ما يؤرخه الكتاب- عاش صديق سعيد تجربة تحوّله إلى القوميّة الإيرانية والعربية ورِدّتِه عنهما. الآن فقط، على حَدِّ تعبير كروسمان، يستطيع أن يُميّز الملائكة الغربيين الذين التقوا مع الشياطين الإيرانيين والعرب. يصرف سعيد النظر عن حجة كروسمان على أنها مسرحية أخلاقية رخيصة، والمعنى المتضمن في ذلك هو أنه لا ينبغي للمثقفين أن يتأثروا بمثل تلك الاعتبارات. وعند تأثرهم بمثلها، يُستبدل عمل الحياة الثقافيّة العقلاني بخلق الأرواح والعمل الكهنوتي، ولا يمكن أن تكون نتائج ذلك إلاّ مؤذية. هذه الرغبة في خلق أرواح جديدة مسؤولة عن كوارث من مِثْلِ المحاكمات الصورية والتطهير الجماعي، وأرخبيل جولاج. هذا ما يحصل عندما يبيعُ المثقف وجوده الأصيل مقابل زبديّة من العصيدة الدينيّة. هذا «البيع»،

تحت ظروف صعبة بالتأكيد، يعيد إنتاج الظروف التي تُفضي إليه. إن تصرُّف صديق سعيد خلال أزمة الخليج عَكَسَ تصرُّف مثقفي كروسمان –هستيريّتهُ المناهضة للعراق والمعادية للمسلمين هي هستيريّتهُم المناهضة للشيوعية– وكلاهما يُسهمُ في الهستيريا التي أنتجتهما –إنجيليّانِ بجهودهما، ومشوّهان لذاتيهما في أدائهما العام. وفي محاولة لإيجاد معنى وأهمية في مثقفي كروسمان، ودون أدنى شك في صديقه، يتساءل سعيد «لماذا بوصفك مثقفاً كنتَ تؤمن بإله على أية حال؟» ولا يلبث إلاّ ان يُضيف سريعاً، ما ينتقده ليس الإيمان الدينيّ بحد ذاته فهذا أمر «يمكن تفهمه وهو شخصيّ جداً»، لكنه ينتقد الدوغمائيّة. هذا الكلام الجانبي بلا شك صادق مخلص، ولكن الدِّين، كممارسة، في حجة سعيد هو أكثر قليلاً من مجرد استعارة بلاغيّة للدوغمائية والعنف. ينبغي على القارئ هنا أن يضع في اعتباره –وفقاً لسعيد– أن الوهم والتحرر من الوهم بالنسبة للمثقف ما هما إلا صورتين مصغرتين لمؤثرات دينيّة ثقافيّة أكبر. ولذا فالهزيمة القوميّة في يوغسلافيا السابقة مع ما رافقها من تطهيرعرقي ومذابح جماعية أمر فظيع، لكنه خير ما يُمثل القوميّة كمؤثر دينيّ ثقافيّ، والسياسة كحماس تبشيري ورؤية مانوية (تمثيلات المثقف، 110–114).

الفصل الثالث

التأثيراتُ الدينيّة للثقافة: الاستشراق

من الواضح تماماً أيّ الألوان يعدّ مئة مرة أكثر أهميّة لمختص الجينيالوجيا من اللون الأزرق: ألاّ وهو اللون الرمادي؛ اللون الذي -يمكننا القول- أنه يمكن توثيقه وتأكيده، واللون الذي وجد فعلاً في كل المخطوطات الهيروغليفية القصيرة، والإجمالية، والطويلة التي يصعب فك رموزها، والتي تختص بماضي الإنسان الأخلاقي!

(فريدريك نيتشه، جينيالوجيا الأخلاق، 8-9)

لا يقارن الجينالوجي نفسه بالتاريخ بالطريقة التي يمكن أن تُقارن بها تحديقة الفيلسوف الواثقة والعميقة بمنظور الباحث التجسسي؛ بل على العكس فهو يرفض الانتشار ما بعد التاريخيّ للدلالات المثالية والغائيات غير المحددة. إنه يقارن نفسه بالبحث عن «الأصول».

(ميشيل فوكو، اللغة والذاكرة المضادة والممارسة، 140)

لقد وجدت أنه من المفيد هنا توظيف مفهوم ميشيل فوكو للخطاب، كما وصفه في حفريات المعرفة وفي المراقبة والمعاقبة، لتحديد هوية الاستشراق. إنني أرى أنه دون دراسة واختبار الاستشراق كخطاب، فلن يكون بوسع المرء فهم الانضباط الممنهج بشكل هائل، الذي استطاعت الثقافة الأوروبيّة من خلاله إدارة – وحتى إنتاج – الشرق سياسياً، واجتماعياً، وعسكرياً وإيديولوجياً، وعلمياً، وتخيلياً خلال فترة ما بعد عصر التنوير. (إدوارد سعيد، الاستشراق، 3).

في أواخر القرن الثامن عشر، «ضوعفت تصنيفات الجنس البشري بشكل منهجي مع تحسين وتنقية احتمالات التخصيص والاشتقاق بما يفوق المقولات التي أسماها فوكو الأمم الوثنية، والأمم المقدسة، فقد طغى كل من العرق واللون والأصل والمزاج والشخصية والأنواع على التمايز بين المسيحيين وبين كل الآخرين» (الاستشراق، 120). وسأقوم بوضع التعليق التالي على إشارة سعيد: إن التوصيفات العنصرية للهوية القوميّة، كما يتضح من مقالة ديفيد هيوم «حول الطبائع القوميّة» مع حاشيتها الشائنة المتعلقة بعدم أهلية الزنوج، قد عملت على إزاحة الأوصاف الدينيّة. كما قد عملت المقولات الحديثة التي تُعَلمِنُ العرق، والأمة والثقافة على إزاحة مقولة الديانة [ريليجيو][1]. الخاصّة بالقرون الوسطى على ملء النماذج المعيارية الوجودية للمسيحية بمحتوى جديد[2]. وفي ظل المعايير والأطر العلمانيّة المسبقة للعرق والأمة، فقد تم «إعادة تشكيل، وموضعة، وتوزيع» التحبيكات الدينيّة لتاريخ البشرية ومصيرها (الاستشراق، 120–121). ومن بين أهمّ حاملي النموذج الوجودي القديم هو الاستشراق، الذي يصفه سعيد بوصفه الإطار الإيديولوجي المهيمن للرجل الغربي. فقد وفر الاستشراق –الذي سأقول الكثير بشأنه لاحقاً– مفردات، ومجموعة من التقنيات التي لم تفقد أبدا علاماتها الدينيّة ومكانتها «كباعث دينيّ أُعيْدَ بناؤه»، وكنزعة ما فوق طبيعيّة مطبعنة. (الاستشراق، 121). وقد وصل سعيد إلى فكرة ما فوق الطبيعة الطبيعية من م. هـ. أبرامز الذي وصفها أنها رد فعل رومانسي على «عقلانية وذائقة عصر التنوير»، كما يعدّها كارتكاس:

> للدراما الصارخة والأسرار التي تتخطى منطق وعقلانية القصّة المسيحيّة ومذاهبها، وكارتكاس للصراعات العنيفة، والانتكاسات المفاجئة للحياة الداخلية المسيحيّة، متحولين إلى أطراف الدمار والخلق، والجحيم والجنة، والنفي والجنة المستعادة ... ولكن لأن الكتّاب الرومانسيين عاشوا حتما بعد عصر التنوير، اضطلع هؤلاء الكتاب بإحياء هذه المسائل القديمة مع فارق

---

(1) كان الرومان يطلقون على ممارسة طقوسهم وشعائرهم الوثنية كلمة ريليجيو religio: (المترجم).

(2) يصف بلومنبيرغ هذه العملية كـ«إعادة احتلال». انظر: *The Legitimacy of the Modern Age*.

معين: لقد أخذوا على عاتقهم حفظ لمحة عامة عن تاريخ البشرية ومصيرها، والنماذج المعيارية الوجودية، والقيم الأساسية لتراثهم الدينيّ، من خلال إعادة تشكيل تلك المسائل القديمة بطريقة تجعلها مقبولة فكريا، فضلاً عن جعلها مرتبطة عاطفياً، مع الزمن الحالي[1].

يعدّ أبرامز جزءاً من خطاب العلمنة، الذي أعلن عنه ماكس فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، والذي أعاد تشكيله كارل لويث في كتابه المعنى في التاريخ، ونقحه هانز بلومينبيرغ في كتابه شرعية العصر الحديث، وقام بتفكيكه ظاهريا جون ميلبانك في كتابه اللاهوت والنظرية الاجتماعيّة. ويعدُّ تفسير فيبر الكلاسيكي للعلمنة جزءاً من الخلفية الإشكالية للفكر المعاصر. فحسب تفسيره، أدى منطق «التقشفية المتضمنة في العالم» الخاص بالمسيحية البروتستانتية إلى انتصار الرأسمالية الصناعية، والعقلانية البيروقراطية الأداتية، والتحرر من الأوهام (أو ما يدعوه نيتشه العدمية) في العالم الحديث. وبلغة أكثر قتامة، فقد أنتج ذلك قفص فيبر الحديدي، ومجتمع أدورنو المُدار[2]. بالإضافة إلى مجتمع فوكو السجني. لقد كانت عملية الانضباط، والإدارة، والسجن في ذهن سعيد عندما فسر الاستشراق أنه خطاب السلطة، والمعرفة، والخلاص. ولكن هذا ليس كل ما كان يدور في ذهنه. لقد قدمت إعادة تصور ملوثة لأطروحة فيبر حول العلمنة (الحداثة كعلمنة للأفكار المسيحيّة)؛ الأساس المنطقي الفلسفي، عن طريق أبرامز، لمناقشة سعيد وتفسيره للاستشراق على أنه لاهوت مسيحي علمانيّ. ولعل أهمّ هذه الأفكار المُعَلْمَنَة هي الخلاص، الذي له شكل غامض في نقاش سعيد. إذ يعدُّ الشرق موضوع الخلاص ذاته. والمستشرق يعدّ مبشراً وحاجاً على حَدٍّ سواء. فالمستشرق كمبشر هو البطل الذي أنقذ الشرق من الغموض والاستلاب والغرابة، وهو الذي أعاد الفردوس المفقود. ويعمل المستشرق على إعادة تشكيل وبناء اللغات والأعراف وطرق التفكير، وعلى استعادة الشرق القديم من خلال «تقنيات استشراقية محددة» في المعجمية، وقواعد اللغة، والترجمة، وفك الشيفرات الثقافيّة. وعن طريق إعادة بناء وتشكيل الشرق

(1) هذا الاقتباس، يظهر في الصفحات 114–115 من كتاب *Orientalism*، مُقتبس من:

M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, p. 66

(2) الخاضع للإدارة الشاملة: (المترجم).

الكلاسيكي من خلال أدوات العلوم الإنسانيّة، لقد أحال المستشرق الشرق إلى موضوع للمعرفة الأنثروبولوجية والفلسفية. «وباختصار، فبعد نقل الشرق إلى الحداثة، كان بإمكان المستشرق أن يحتفل بمنهجه ومكانته كخالق علمانيّ، وإنسان صنع عوالم جديدة كما قام الله في السابق بصناعة العوالم القديمة» (الاستشراق 121).

تمتع المستشرق بوصفه حاجاً بالحكمة القديمة للشرق الغامض، ووجد هناك الإحياء والتعويض والشفاء.

وهنا أتوقف وألاحظ وجود توتر في تحليل سعيد بين الجينيالوجيا وما وراء التاريخ. ففي القصّة التي يُعَدُّ أنّها قد رويت مرتين، يجادل هايدن وايت أن المؤرخ يتكهّن بالميدان التاريخيّ. فهو لا يصادف أحداثاً تاريخيّة «عارية تماماً» كـ «حقائق وحشية». وهناك دوماً فكرة ما لقصّة من النوع الذي يتعين أن يروى. ويعدّ هذا التكهّن ما وراء تاريخيّ أو مجازياً، والمجازات الأهم هي: الاستعارة، والكناية، والمجاز المرسل، والمفارقة. ووفقاً لوايت، تُنْبئ هذه المجازات بأربعة أنماط مثالية نموذجية للتأريخ. وكل نمط هو مزيج من صيغ التحبيك (أو السرد)، وصيغ الجدال، وصيغ التضمين الإيديولوجي. فالتاريخ الذي يتم تصويره عن طريق الاستعارة يأخذ شكلاً رومانسياً من التحبيك، يكون في الجدال، شكلياً (مهتما بالمورفولوجيا)، وفوضوياً في التضمين الإيديولوجي. في المقابل، للكناية شكل تراجيدي من التحبيك، ونمط ميكانيكي للجدال، ولها تضمينات راديكاليّة إيديولوجية. سأعود إلى هذين النمطين التأريخيين بعد برهة.

وكما يشير وايت بسرعة، تعد هذه الأنماط أنواعا مثالية. فمن غير المرجح أن يواجهها المرء بشكل نقي خالص. وكلما كان المؤرخ أكثر تطورا، سواء أكان محترفاً أم هاوياً، انخفضت احتماليّة أن تتوافق هذه الأنماط مع الأنموذج. لذلك كان نمط هيجل التاريخيّ معقداً: تراجيدياً على المستوى المايكروي (مستوى العالم الأصغر) وكوميدياً على المستوى الماكروي (مستوى العالم الأكبر). كما أن بعض المركبات -وفقاً لوايت- غير متوقعة إن لم تكن مستحيلة. إن «فكرة الهجاء الرومانسي تمثل تناقضا في المصطلحات»[1]. اسمحوا لي أن أسارع إلى القول

(1) Hayden, *Metahistory*, p.x, 9.

أنني لست ملزما بتفاصيل وافتراضات محاججة وايت كلها. إذ إنني لا آخذ بعين الاعتبار مستوى ما قبل المفاهيم السابق للتصور، الذي يدعوه وايت «البنية العميقة» الموجودة خارج المصادفات التاريخية. لذلك يعدّ نموذجه مفيدا لي فقط كوسيلة كاشفة وإرشادية لإيضاح ممارسة سعيد النقديّة في كتاب الاستشراق[1]. إذ عمد سعيد -كما أفسره- إلى تحبيك الاستشراق كرومانسية تراجيدية، ومشروع تعويضي يُعادُ ظاهريا فيه الشرق إلى ماضيه المجيد وينبعث فيه المستشرق روحيا من جديد. لكن ثمن الفداء مرتفع ويتم دفعه من خلال «التراكم البدائي» والوحشي للمناطق الجغرافية، والثقافات، وأجسام الآخر الشرقي. ووفقاً لسعيد، تمثل هذه المساعي الدموية للهوية وتراكم رأس المال علمنة اللاهوت المسيحيّ، كانحراف تراجيدي لرومانسية الفداء. أو للاقتباس منه مباشرة:

تتمثل أطروحتي في أنه بالإمكان فهم الجوانب الأساسية للنظرية الاستشراقيّة الحديثة، والممارسات الاستشراقيّة (التي يُشتَقُّ منهما المفهوم المعاصر للاستشراق) ليس بوصفها بلوغاً ووصولاً مفاجئاً لمعرفة موضوعية عن الشرق، ولكن بوصفها مجموعة من البنى الموروثة من الماضي، والمعلمنة، المعاد توزيعها وتشكيلها من لدن فروع علمية مثل فقه اللغة، والتي بدورها كانت بدائل (أو نسخا معدّلة) مُطبْعَنة، ومُعَلمَنة لنزعة ما فوق الطبيعة المسيحيّة. (الاستشراق 122).

ويتتبع سعيد موضوع المستشرق كخالق ومخلّص في كتابات سلفستر دي ساسي وإرنيست رينان، التي يعدّها نموذجاً للطريقة التي كانت تعد فروع المعرفة الاستشراقيّة مثل: فقه اللغة والإنثروبولوجيا -كما ذكر آنفاً- «بدائل (أو نسخاً معدّلة) مُطبْعَنة، ومُعَلمَنة لنزعة ما وراء الطبيعة المسيحيّة». فإذا كان سعيد قد عمل على تحبيك الاستشراق كرومانسية، فليس هناك شيء بسيط حول هذا الموضوع، لأنه من الواضح أن له بعداً تراجيدياً. وهذا واضح في ادعاء سعيد أن الاستشراق هو «إحكام وإتقان بالغ الأهميّة» للعمل الأعظم الذي يتمثل بـ «التراكم البدائي» الذي شهده العالم منذ ذلك الحين. يتحدث سعيد هنا عن عصر الإمبراطورية، وعن

(1) إن كتاب الاستشراق *Orientalism* كتابٌ ميتاتاريخيّ. وهو أيضاً جينيالوجيّ، بيد أنه، في الشكل، نيتشويّ (نسبة إلى نيتشه) أكثر منه فوكوياً. إذ يهتم سعيد بالاستشراق بوصفه بُنية تحتيّة كاهتمامه به أنه سلسلة من الأحداث المنفصلة.

الإمبريالية والكولونياليّة الأوروبيتين. وهو يدعي أن الاستشراق نزَعَ بشكل حتمي ونهائي (وأود القول بشكل تراجيدي) إلى «التراكم المنهجي للبشر والمناطق الجغرافية» (الاستشراق، 122–123).

ولفهم منطق التراكم، يعمد سعيد إلى إضافة ماركس لفوكو. فالاستشراق، كما يقول، خطاب. وهنا يشير سعيد إلى وصف فوكو التقني للمصطلح الموجود في كتاب حفريات المعرفة وكتاب المراقبة والمعاقبة. وتحت هذا الوصف، لا يعدّ الخطاب (التشكيلات الخطابية) مجرد لغة فقط، بل علاقة مميزة من الكلمات والأشياء، وهي طريقة مميزة في الكلام والعمل. ففي كتاب حفريات المعرفة، يطور فوكو وصفاً مفصلاً للخطاب، الذي يتضمّن مصطلحات غامضة لكنها غنية. وعلى الرغم من أنه يتخلى عن معظم هذه المصطلحات في كتاباته اللاحقة، فإن آثاره تظل واضحة طوال الوقت. وأنا لن أعيد وصف فوكو للخطاب هنا. وللحصول على وصف مفصل، يمكن للقارئ الرجوع إلى النصوص الأولية أو الكتابات الثانوية الوفيرة[1]. وسوف أقدم تقييماً لوجهات نظر فوكو حيث تمثل وجهات النظر تلك، أهميّة بالغة في تحليل سعيد للاستشراق.

يشير الاستشراق إلى الشرق، والشرق –وفقاً لسعيد– هو نتاج «الجغرافيا الخيالية» لأولئك الناس الذين جاؤوا لمعرفة أنفسهم وثقافتهم وأراضيهم كالأوروبيين وكالغرب أيضاً. إن هذا التمييز بين الشرق والغرب هو وسيلة لاستثمار المساحة بمعان متشعبة. فهناك الاحتلال والسيطرة على الأراضي بالقوة المسلحة، والإدارة الإمبريالية التي تقبع خارج نطاق هذا الاستثمار الخيالي للمساحة، ولكن دائماً بالتنسيق معه. فالشرق هو صورة المرآة المشوهة للغرب، الصورة التي اعتبرها دوريان غري –إذا جاز التعبير– تحدق فيه من المرآة. وبلغة أقلّ تأسيسية، لن يكون هناك أيّ غرب دون التمثيل الجوهري الغربي للآخر، والآخر البنيوي للغرب. وباختصار، يعرِّف سعيد الاستشراق بـ (1) مجال الدراسة الأكاديمية التي تتراوح

(1) لتحليل مطوّل للتشكيلات الخطابية، انظر:

Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics، Hubert Dreyfue and Paul Rabinw.

لوصف مشابه مع فارق دقيق، انظر:

Gary Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason*

أبجديا من الإنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع وما أبعد منه، (2) علم الوجود ونظرية المعرفة المميزة، و3) مؤسسة تتعامل مع الشرق من خلال العبارات والرؤى السلطوية، ووجهات النظر، والأوصاف التي تقوم بها، ومن خلال المعرفة الاستشراقيّة والأساس المنطقي للاحتلال الكولونياليّ، والإدارة التي توفرها. الاستشراق هو النمط الغربي من الهيمنة والسلطة، التي من خلالها يعاد هيكلة الشرق (الاستشراق 2—3)[1].

إذا كان الاستشراق خطابا، عندها يعدّ أحد وظائفه التأسيسية هو ما يسميه فوكو الصيغ العبارية[2]. وهذه هي قواعد التشكيل الخطابي التي تحدد من يتحدث، والسلطة التي يتحدثون بها، والموقع المؤسسي الذي يتحدثون منه – وكلها «مواقع للذات» (المتكلم، المخاطب، المفوض وغير المفوض) التي يمكن للشخص احتلالها. هنا، يستمر فوكو في معركته ضِدَّ الذات السيادية والتأسيسية الذي ينشئوها كانط في كتابه نقد العقل المحض. ويرفض فوكو فكرة الذات التي تُجمّع أو توحّد التشعّب الكانطي للإحساس والإدراك. بل على العكس، تمثل المشروطيات العبارية عملية تشتيت للذات، أيّ مواقع الذات المتعددة التي يمكن أن تشغلها أو تسند إليها عند الكلام. يريد فوكو أن يتخلى عن أيّة محاولة لوصف الخطاب أنه

(1) يوحي جيمس كليفورد أن وصف سعيد للاستشراق مشوشاً إن لم يكن مربكا. انظر
James Clifford, «On Orientalism» in *The Predicament of Culture* p. 260-261.
قد يجيب سعيد أنّ هذا الإرباك الذي يراه هؤلاء النقاد مردّه أغراضهم الجدلية، وليس عيوب ونقائص محاججته. وقد يجادل أنّ هذه التوصيفات ليست حصرية بشكل تبادليّ. وهذه هي الحجة التي أسوقها. ولكن كل ما أستطيع فعله هو التكهن بما يمكن لسعيد أن يقوله لأنه لا يتناول مسألة إذا كانت فكرته المعقدة للاستشراق متّسقة أم لا.

(2) انظر كتاب ميشيل فوكو *The Archeology of Knowledge*. يستخدم سعيد تمييز فرويد بين المحتوى الكامن والمحتوى الظاهر للأحلام، وهو ما طوّره في كتابه *The Interpretation of Dreams*، ولإلقاء الضوء على «القدرة العبارية» للاستشراق– أي قدرته على وضع الذات في مواضع مختلفة فيما يتعلق باللغة– يُشير الاستشراق الظاهر إلى التوصيفات الحديثة الحالية للشرق. وهذه الأوصاف ناتجة عن «مواجهات تجاريّة وسياسيّة، ووجوديّة أخرى بين الشرق والغرب». بيد أن هذه المواجهات، وفقاً لمحاججة سعيد، كانت دوماً مقيّدة بقدرات الاستشراق الكامن العبارية المتّسمة بـ «المُحافَظَة العميقة». وهذا الاستشراق الكامن هو الذي يحدد المحتوى الظاهر. وكما تُشير القطعة التالية، فالاستشراق الكامن هو الذي يحدد ويقرر من هو المخوّل للتحدث وما الذي يمكنه قوله: «كان الاستشراق، الذي تم نقله من جيل إلى جيل، جزءاً من الثقافة، وبالقدر نفس لغة تعبر عن جزء من الواقع شأنها في ذلك شأن الهندسة أو الفيزياء. وقد ركزّ الاستشراق وجوده ليس على انفتاحه، وعلى تقبّله للشرق، بل بالأحرى على اتّساقه الداخلي والتكراري الخاص بما لديه من إرادة قوّة تأسيسية على الشرق. وبهذه الطريقة استطاع الاستشراق أن يبقى رغم الثورات والحروب العالمية، والتقطيع الحرفي لأوصال الإمبراطوريات» (*Orientalism*، ص 221—222).

تعبير عن الذاتية[1]. فبدلاً من التعبير عن الأنشطة التركيبية للذات التأسيسية، تعدُّ التعابير اللفظية شيفرات «لحقل تنظيمي لمختلف مواقع الذاتية»[2]. وعند هذه النقطة، يقوم سعيد بصياغة المراجعة الأهم لتحليل فوكو، والتحليل الذي أدى إلى التدقيق الأكثر حسما. فهو يتحدث عن السلطة التأسيسية للكاتب في الخطاب الاستشراقي قائلاً إن الكاتب في الخطاب الاستشراقي يمتلك دورا حاسما فيما يعدّ مجموعة من النصوص المجهولة (الاستشراق 23).

ويشكك سعيد في دقة ادعاءات فوكو حول الوظيفة العبارية للخطاب. إنه يشك في قوتها الحصرية في إنتاج ومَوضَعَة الذات، على الأقلّ بالنسبة للاستشراق. كما أنه يرفض رفضاً قاطعاً عملية مناهضة الإنسانيّة عند فوكو، ولكن على حساب ما يعدّه بعضهم تنافراً[3]. وعلى الرغم من انتقادات فوكو اللاذعة لسلطة الكاتب التأسيسية والذات المتسامية أو التأسيسية، إلا أنّ سعيداً يصر على أن بعض الكتاب المستشرقين، مثل سلفستر دي ساسي وإرنيست رينان، ذوو تكوين خطابي. وغالباً ما ينظر إلى هذا الادعاء بوصفه انحرافاً عن العقيدة التقليدية التابعة لفوكو. وليس واضحا لماذا ينبغي أن يكون هذا الأمر، بقدر ما فوكو نفسه يتحدث عن «مؤسسي الخطابية». ويبدو أن حدس سعيد الأساسي صحيح: فالتحليل الخطابي للذاتية في حَدِّ ذاته غير كافٍ. أو، بتعبير آخر، ما يسميه بعض المحللين التحليل الخطابي للذاتية

---

(1) قارن هذا بمقالة ميشيل فوكو «What is an Author?» في:

Donald F. Bouchard (ed.), Language, *Counter-Memory, Practice*.

(2) Michel Foucault *The Archaeology of Knowledge*, p. 54-55.

(3) يكتب كليفورد في تحليله لمحاولة سعيد لخلق «منظور هجين» عن العلاقة ما بين الخطاب والذاتية، ما يلي: «ما هو مهم نظريا ليس أن مؤلف فوكو ليس له أهمية، ولكن المهم هو أن (تشكيلا خطابيا) - مقابل الأفكار، والاستشهادات، والتأثيرات، والإشارات، والاتفاقيات، وما شابهها - لا تُنتَجُ من قبل ذوات تأليفية، أو حتى من قبل مجموعة من المؤلفين مُرتَّبَة كـ (تقليد)». وهذه نقطة منهجية وليست تجريبية. « ليس بوسع أحد أن يجمع في الشمولية التحليلية الواحدة كلاً من التقريرات الشخصية والتقريرات الخطابية، على الرغم من أنهما قد تكونان متماثلتين معجمياً. وعلى ما يبدو فإن تجربة سعيد تُظهر أنه في حال خلط تحليل المؤلفين والتقاليد مع تحليل التشكيلات الخطابية، تكون النتيجة إضعافاً متبادلاً للاثنين». ووفقاً ليكليفورد، فالانتقائية الاعتباطية، وتسليم الأشياء لعلم النفس psychologizing، والاختزالية غير العادلة هي تداعيات تقييم سعيد المضَلِّل لمقاصد المؤلفين (كليفورد، *Predicament*، ص 269—271). حول النقطة الأخيرة، انظر أيضاً:

Victor Bromert, «Orientalism and the Scandals of Scholarship», American Scholar 48(1979), 537-539, and Thomas M. Greene, «One World Divisible» The Yale Review 68 (1979), 579-580.

غير كافٍ، عندما لا يسمح بوجود أنواع معينة من الكتّاب. وبناء على رأي فوكو، أو على الأقلّ وفقاً لرأي أحدهم، يُنتِج الكتّاب وُيْنتَجون على حَدٍّ سواء من قبل الخطاب، فإن كلتا الحالتين هما من مخلفات اللغة التي يستخدمونها. ويمكن فهم مفهوم «مؤسسي الخطابية» فقط بهذا المعنى. ووفقاً لفوكو، فإن ماركس وفرويد هما المؤسسان. فهما لا يتحدثان ضمن أرشيفاتهما الخاصّة في زمنهما فقط، بل إنهما أعادا تشكيل الأرشيفات الخاصّة بكل منهما وأنتجا احتمالاً لا نهاية له للخطاب. وبعبارة أخرى، فقد سمحا لنا أن نفكر بطريقة مختلفة. وبالتالي هم كتّاب من نوع خاص. ويتخذ فوكو التحليل النفسي كمثال على هذا النوع الخاص الذي يمكن أن تنتجه الكتابة. فهو يقول إن تأسيس «ممارسة خطابية أمر غير متجانس مع تحولاتها اللاحقة»، إذ لا يمكن لأحد أن يحد من معنى التحليل النفسي لعمل فرويد التأسيسي[1]. ومن ناحية أخرى، فإن هذا الفعل التأسيسي يجعل من خطاب التحليل النفسي ممكناً. وهذا، كما يبدو لي، يتيح حيّزا جزئيا، ضمن إطار فوكو الخاص، لهذا النوع من المؤلفين الذي يريد سعيد أن يفترضه في تفسيره للاستشراق[2].

وحسب وجهة نظر سعيد، يعدّ كل من ساسي ورينان كتّاب هذا النوع الخاص، فهما يمتلكان مكاناً متميزاً –كمؤلفين– في الخطاب الاستشراقي. فهو يصف ساسي أنه أب الاستشراق، و«المفتتح المدرك لذاته» الذي خلق «القواعد الإبستمولوجية الأساسية»[3]) التي تحكم سلوك المستشرقين اللاحقين. لقد كان ساسي منشئ ومؤسس الاستشراق، وكان رينان المهندس. وقد اضطلع رينان بلعب دور لينين لماركس الساسوي [نسبة إلى ساسي Sacy]، جاعلا كاريزمية ساسي أمراً روتينياً. وتمشياً مع «منظوره المهجن» عن الخطاب والكاتب، يقول سعيد إن رينان لم يكن أصيلاً بشكل كامل ولم يكن مزيّفاً بشكل كامل كذلك، فقد كان المستشرق الكبير الذي بدت قوته الثقافيّة غير قابلة لاختزال شخصيته أو أفكاره. فقد كان

(1) Michel Foucault, The Foucault Reader, p. 116.

(2) أنا لا أقصد الاقتراح أن سعيداً على صواب؛ لأنه يتّسقُ مع فوكو. قد لا يكون فوكو مُتّسقا مع نفسه. ما أريد فعلا قوله هو أنه ليس من السهولة بمكان التفريق بين فوكو وسعيد بشكل دقيق فيما يتعلق بهذا الشأن. فإذا كان سعيد غير مترابط، فهي سِمَةٌ يشترك فيها مع فوكو.

(3) فكرة القواعد الحاكمة ليست إشكالية حجتي. فالقواعد –وفقاً لفهم سعيد لها– وُجِدت ليُصار إلى مخالفتها.

«قوّة ديناميكية» عملت داخل الخطوط، والنموذج، والمفردات المستكشفة والرائدة مثلما أنشأها ساسي. ويدعي سعيد أنه يجب أن يتم فهم رينان كنموذج للتطبيق العملي الفكريّ الثقافيّ، وهو النموذج لكيفية إدلاء تصريحات المستشرق داخل السجلات التي حددت زمنه (الاستشراق 124، 130). وبهذه الطريقة، يسجل سعيد تحفظاته حول حل هذا الموضوع - الموضوع الديكارتي، الذي يعتقد بوجوده، والموضوع الكانطي الذي يبني العالم الموضوعي، الذي أعلنه فوكو بقوة في كتابه الكلمات والأشياء.

أحد العناصر الأكثر أهميّة في نظريّة فوكو الخطابية هو الأرشيف، الذي يصفه أنه «النظام العام لتشكيل وتحويل العبارات»[1]. فهو ليس مثالية كانطية متعالية، يمكن من خلالها استخلاص الأوامر والانتظامات الخطابية. وبالأحرى فإن الأرشيف هو قاموس كل عبارة تم إحرازها في مجتمع بعينه. وهو قبلية تاريخيّة - وهذا يعني، تراكم الأحداث التاريخية والظروف السابقة المحددة - التي تقيد ما يمكن أن يقال، ومن يقوله. ويمكن وصف الأرشيف على أنه «مكتبة المكتبات» ولكن فقط إذا سمحنا للخسارة، والسرقة، والتعديلات والاستبدال، وإضافة النصوص. فهو ينظم العبارات في تشكيلات خطابية خاصّة، بأوامر وترتيبات محددة. ويتحدث فوكو عن «الخطاب العيادي، والخطاب الاقتصادي، وخطاب التاريخ الطبيعي، والخطاب النفسي»[2]. وعقب فوكو، يتحدث سعيد عن الخطاب الاستشراقي. وحتى هنا، على المرء أن يتساءل هل يفتقد تحليل سعيد للاستشراق إلى رعاية، وصرامة، وخصوصية جينيالوجيات فوكو؟ عندما يجمع الخطاب والخطابات المتعددة تحت عنوان الاستشراق، فالخطابات تعدّ منفصلة مكانياً وزمنياً. فعندما يقوم سعيد بذلك -على افتراض مجموعة فوكووية من المقدمات المنطقية- نجد أن تحليل خطابه ينحرف عن مساره. إذ أصبح إصداراً مبالغاً فيه لفكرة فوكو. ولكن هذا يعدّ صحيحاً فقط إذا كان مفهوم فوكو لعلم الأنساب أبعد من النقد والمراجعة. ولمنحه هذا النوع من الحالات، كما فعل جيمس كليفورد، يجب تفسيره كالكتاب المُقَدَّس.

---

(1) Michel Foucault, *Archaeology*, p. 127, 130.

(2) Ibid., pp. 27-28.

وفقاً لكليفورد، «لا أحد يستطيع الجمع بنفس المجموع التحليلي العبارات الشخصية والعبارات الخطابية على حَدٍّ سواء، على الرغم من أنها قد تكون متطابقة معجمياً». إن هذا تصريح غريب، لذلك دعونا أن نكون واضحين بشأن ما يقوله كليفورد تحديداً، وهو أن التحليل الإيديولوجي والتحليل الخطابي استثنائيان كما هي حال المواضيع الكتابية، ومواضيع الخطابات المجهولة. وإنّ اختيار أحدهما، يعني أن نستبعد إمكانية اختيار الآخر. فهو يدعي، على عكس سعيد، أن هذا الإقصاء المتبادل منهجي بدلا من كونه نقطة تجريبية. وبالتالي فإنّه لا يهم –منهجياً– الكتاب المستشرقين مثل ساسي ورينان. وقد تكون تأكيدات كليفورد صحيحة. ولكن كيف يمكن لنا أن نعرف؟[1] فهو لا يقدم لنا أيّ سبب لاعتماد ما يقوله أو حتى التأكد أنه موجود. إذا كان هذا التأكيد يعتمد على ادعاءات فوكو، فما هي حال هذه الادّعاءات؟ هل ينبغي لنا أن نؤمن بها؟ يمكن لتأكيدات كليفورد أن تكون دوغمائية فقط إذا عددنا فوكو مؤلفا ملهما (أليست سخرية؟) للنصوص المقدسة. بالتأكيد فإن هدف كتاب الاستشراق هو تنقيح ومراجعة مفهوم فوكو عن الخطاب، من الناحية المنهجية، وفي ضوء الأدلة التجريبية. وهكذا، عندما نقول أن علم أنساب سعيد «ينحرف» عن سلسلة نسب فوكو فهذا يعني أنه أشبه بسلسلة نسب نيتشه. كل من نيتشه وسعيد أكثر اهتماماً في التواقيع المميزة للكتاب – الذي لا يعدّ خطأً منهجيا بل اختلاف في اللهجة المنهجية – أكثر مما هي الحال في القوى المكونة من الخطابات المجهولة. ولا يخاف أحدهما من الانخراط في الجدالات المبنية على الشخصنة والتجريح حيثما تكون مناسبة[2]. وكلاهما يرسمان بفرشاة عريضة، وألوانهما الأساسية هي الأسود والأبيض[3].

---

(1) ليس هذا هو المكان الوحيد الذي يُقدِّمُ فيه كليفورد مزاعمَ مُرْبِكة إن لم تكن مشوشة وملتبسة. فعلى إحدى الصفحات، يقوم بتوبيخ سعيد مع فوكو ودريدا لافتراضهم وجود «شموليةً غربية» ضد ما يقومون بمهاجمته بشدة. في الصفحة السابقة لتلك الصفحة، يُشير كليفورد إلى افتتان سعيد بـ «العادات الشمولية للإنسانية الغربية»، مُفترضا، بذلك، ما يقوم بإدانته. فلا يمكن لسعيد أن يكون الاثنين معا. فما هو الصحيح؟

Clifford. *Predicament*, p. 270-271.

(2) في هذا الصدد، نيتشه ليس مجرد لئيم عندما يقول إنَّ سقراط قبيح. ولكنه ينشئ علاقة بين انحطاط سقراط الجسدي، وبين ما يعتقد أنه قام فعلا بتأسيسه بصورة مستقلة، أي الانحطاط الروحي لدى سقراط.

(3) «من بين الأنماط التاريخية، قد تكون الجينالوجيا أكثر الأنماط التي لها طابع سياسيّ؛ ولكنها حتى تكون فعالة عليها أن لا تظهر مغرضة ومتحيزة بصورة علنية جداً، وجينيالوجية سعيد تُعاني من هذا المنطلق» (Clifford. *Predicament*,

ولنعد إلى مفهوم فوكو عن الخطاب، وخاصة ذلك المفهوم المطور في كتابه حفريات المعرفة، الذي منه يستمد سعيد معلوماته مباشرة عندما يشير إلى الاستشراق أنه «مكتبة أو أرشيف من المعلومات». وأنه يستخدم مصطلح إيان هاكينج «عائلة الأفكار»، لتبرير وحدة الأرشيف (الاستشراق 43). ويعدّ هذا مراجعة واضحة لوصف فوكو للأرشيف أنه قوّة السلطة، والمكون من كل الأشياء التي قيل إنها موجودة في مجتمع ما. وفي عملية وصف كيف أن الغرب، منذ العصور القديمة، بدأوا يعرفون الشرق الأدنى أنه الآخر، ويسمي سعيد الأسماء والعلامات التالية: الكتاب المُقَدَّس، والمسيحيّة، وماركو بولو، وماندفيل، والإسلام، من المؤلفات التي تنتمي إلى هذه التجارب، فقد تم بناء سجل كامل لتصريحات وعبارات المستشرقين. ووفرت أعداد محدودة من العبارات العدسات الخام التي من خلالها تم اختبار الشرق، وقد حددت شكل اللغة التي من خلالها تم اللقاء بين الشرق وبين الغرب (الاستشراق 58).

ويبدو أن سعيد يجمع بين خطاب الاستشراق و«الأرشيف الأوروبي»، إذا تحدث المرء عنه. وهو يعتقد أن ذلك ممكن. لذلك فهو يتحدث عنهما كأنهما الشيء نفسه. ولكن موقفه عن الأرشيف قد لا يكون بأهمية ما سيكون عليه خلاف ذلك، بالنظر إلى التأثير الأكبر المراقبة والمعاقبة في وصفه للاستشراق. وتتضح آثار المخطط المفاهيمي الغنية لكتاب حفريات المعرفة في كتاب الاستشراق. ولكن هذه الآثار غنية جداً في الواقع. ويشير سعيد في كثير من الأحيان (على الرغم من أن لغته ليست دائماً واضحة) إلى الأرشيف الغربي، والشرقي كـ موضوع للخطاب، والمعرفة الاستشراقيّة كـ صيغ عبارية، وأن الاستبداد الشرقي ولاعقلانيته كـ تشكيلات مفاهيمية. كما أنه يشير إلى الخيارات الاستراتيجية التي تنتج، على أسطح

---

p. 267). مِنْ منظور أيٍّ من أصحاب الأفكار الجينالوجية يتحدث كليفورد؟ ليس من منظور نيتشه بالتأكيد. قد يكون محقا إذا كان زعمه أن جينيالوجية سعيد تُعاني حسب المعايير الفوكووية. بيد أنه لا يقول لنا لماذا تستحق معايير فوكو الاحترام. أنظرُ إلى سعيد أنه يتقاسم الاختلاف بين الممارسات الجينيالوجية المختلفة الخاصة بكل من نيتشه وفوكو. وبناءً عليه، فانتقاد سعيد لانحرافه عن الأورثوذوكسية الفوكووية دون إبداء سبب اعتبار تلك الأورثوذوكسية أمراً جيداً أمر غريب نوعاً ما. وانتقاد ممارسة سعيد الجينالوجية؛ لأنها تختلف عن تلك الخاصة بفوكو يماثل انتقاد جينيالوجيات فوكو بسبب اختلافها عن تلك الخاصة بنيتشه. هذا النوع من النقد مشروع، ولكنه محدود أيضاً. إذ إنه لا يُخضع «النصوص» الفوكووية لـ «نقد أرفع وأسمى».

مكانية مختلفة، كأشياء غير متوافقة، ومواقف أشياء ومفاهيم استبدادية. والأمر الذي يعدّ أكثر أهميّة من أيّ عنصر من العناصر المفضلة لسعيد هو: مقولة فوكو العامة للخطاب. وكما يقول في الاقتباس الذي استهل به هذا الفصل، لا يمكن فهم الاستشراق دون مقولة الخطاب، ودون الانضباط المنهجي الذي يفترضه مسبقاً، ودون العلاقة المميزة بين ممارسة السلطة وإنتاج أشكال المعرفة (السلطة / المعرفة) التي تمثلها. ولكن فشله في تفسير كيف أن الخطاب الذي تم إنتاجه «خلال فترة ما بعد التنوير» يمكن أن يكون له أية علاقة مع دانتي، ناهيك عن إسخيليوس، وكيف يمكن لذلك الخطاب أن يضعف حجته، ويبرز طابع الاستشراق ما وراء التاريخيّ؟ كما يصف فوكو المصطلح في القصيدة الاستهلالية كما يصفها هايدن وايت في كتاب الميتا–تاريخ. وهنا يبدو أن سعيداً يضخم انتشاره إلى ما يفوق الاستخدام الفعال (الاستشراق 3).

وبدافع التكرار، نجد أن الاستشراق هو عبارة عن عدة أمور ومجموعة من التخصصات الأكاديمية، وهي علم الوجود (الأنطولوجية)، ونظريّة المعرفة (الإبستمولوجية)، والخطاب. وفي تطوير وصفه للخطاب، يستملك سعيد أفكار فوكو كالانضباط والسلطة/المعرفة. وبكلمة انضباط، يعني فوكو تلك الأساليب الخاصّة بالسلطة العقابية الحديثة التي تفرض رقابة دقيقة على الجسد، مؤكدا خضوعها المستمر من خلال فرض وجود علاقة «الانقياد/المنفعة»[1]). أيّ أن الانضباط يجعل الأجساد البشرية طيعة ومفيدة، ويعلن توافرها للاستخدامات السياسيّة والاقتصادية، والثقافيّة المتنوعة. وبوصفه أحد جوانب السلطة/المعرفة، يعدّ الانضباط الفكرة القائلة إن القوة والمعرفة تعبران عن بعضها البعض. إذ لا يوجد هناك علاقات سلطة –وفقاً لفوكو– دون حقول المعرفة ذاتِ العلاقة. كما أنه ليس هناك «المعرفة التي لا تفترض أو لا تشكل في الوقت نفسه علاقات قوّة». إن هذه المجموعة الموحدة من الجوانب السياسيّة والعسكرية والثقافيّة، وحقل المعرفة التي ولدتها، هو ما يسميه فوكو السلطة/المعرفة. إذ يتم تشكيل المواضيع بعلاقات السلطة/المعرفة، التي تمثل انعكاسا للفكرة الكانطيّة للمواضيع التأسيسية، وبالتالي، إعادة بناء العلاقة بين اللاموضوعية والخطاب، التي تعدّ حسب مفهوم

(1) Michel Foucault, *Discipline and Punish*, p. 137.

فوكو التقني العلاقة بين اللغة وكل شيء[1].

إن الشخصيات الممثلة للاستشراق كـ سلطة/معرفة هي نابليون وكتابه وصف مصر– تلك الدراسة الضخمة التي قام بها استعداداً لغزو مصر– فقد أدت الدراسة والغزو إلى تأسيس نموذج الاستشراق بوصفه خطاب السلطة/المعرفة. ويقبل سعيد نقد فوكو للنظرة الماركسيّة «المبتذلة»، حيث تعمل الإيديولوجيا على عَقْلَنة الهيمنة بعد الحقيقة. لذلك كانت مصر موضوع رغبة نابليون الإمبريالية، الذي كان البناء التخييلي المستمد من التجارب «التي تنتمي إلى عالم الأفكار والأساطير المستقاة من النصوص»، قبل أن تصبح موضوعا للاحتلال. «لذلك كانت خططه إزاء مصر هي الأولى في سلسلة طويلة من المجابهات الأوروبيّة مع الشرق، وقد تم وضع خبرة المستشرق الخاصّة مباشرة للاستخدام الكولونيالي الوظيفي». فقد كان كل من كتاب وصف مصر وإحاطة نابليون العسكرية لمصر، جانبين للسلطة/المعرفة الغربيّة (الاستشراق 80، 86).

وهناك كلمة ألقاها آرثر جيمس بلفور أمام مجلس العموم يوم 13 يونيو 1910 تعدّ إعادة تأكيد للعلاقة بين السلطة/المعرفة التي أدت إليها الحملة النابليونية. ويحدد سعيد هذه العلاقة على النحو التالي:

> إنجلترا تعرف مصر؛ فمصر هي ما تعرفه إنجلترا؛ وإنجلترا تعرف أن مصر لا يمكن أن يكون لديها حكم ذاتي؛ وإنجلترا تؤكد ذلك باحتلال مصر؛ وهكذا فبالنسبة للمصريين، مصر هي ما احتلته إنجلترا وما تحكمه الآن؛ وبالتالي يصبح الاحتلال الأجنبي «الأساس الفعلي» للحضارة المصرية المعاصرة؛ وبهذا تغدو مصر محتاجة، بل في الواقع، مصرة على الاحتلال البريطاني. (الاستشراق 34).

يعمل الاستشراق بما يسميه سعيد الموقف النصيّ، الذي يقلل من «الفوضى المحتشدة، التي لا يمكن التنبؤ بها، والفوضى الإشكالية التي فيها يعيش البشر» مع التمثيلات النصية، ومع ما تقوله الكتب (الاستشراق 92–93). إن ما تتضمنه هذه النصوص، جنبا إلى جنب مع

(1) Ibid., pp. 27-28.

الخطاب والأرشيف الذي ينظمها هو مجموعة من العبارات التي تشكل الأشياء، ومواقف المواضيع، والمفاهيم، ومواضيع الخطاب الاستشراقي. وهناك قائمة قصيرة من هذه العبارات التي تتضمن وصفا للمستشرقين أنهم ساذجون، وفي سبات عميق، ومشبوهون، وكذابون ويفتقرون إلى المباشرة والمبادرة والوضوح، والنبل. إذ تم بناء الشرقي كموضوع للخطاب عن طريق عبارات مثل: «الشرقيون لاعقلانيون، وفاسدون، وطفوليون». وتشير البيانات الاستشراقيّة إلى الأشياء الشرقيّة من حيث النقص التأسيسي غير القابل للعلاج السكينة، ومنطق التحرر، والفضيلة. وتبدأ العديد من عبارات المستشرقين بصفة «الشرقيّة». وهناك حكايات شرقية، وشخصية شرقية، واستبداد، ونمط إنتاج، وغلاف جوي شرقي. ويعدّ الخطاب الاستشراقي بوصفه خيطاً مشتركاً افتراضاً أساسياً وجودياً ومعرفياً، تم الاستيلاء عليه من قبل ادعاء روديارد كيبلينغ الشهير، الذي أعيدُ صياغته كما يلي: أن الشرق هو الشرق والغرب هو الغرب ومدى اتساع الهوة بينهما لا يمكن جسره أبداً. إن هذه التصريحات (ونظام إنتاج المعرفة الذي يدعمانه، جنبا إلى جنب مع قوّة الهيمنة العسكرية الأوروبيّة والأمريكية، والإدارة البيروقراطية، وتكنولوجيات الانضباط) تشكل معاً الاستشراق.

وإن ما غاب عن هذه القائمة هو التصريحات الإيجابية حول الشرق. فسعيد لا ينكر أن مثل هذه التصريحات تشكل جزءاً من الخطاب الاستشراقي، لكنها على خلاف مع غرضه، وهو فضح المخططات المهيمنة للخطاب الاستشراقي، والطريقة التي تعمل بها الأخروية الاستشراقيّة على تشكيل التمثيلات الإيجابية والسلبية (الاستشراق 31–32، 38–39، 40، 49، 92–93). إن الاتهام أنَّ سعيداً يهمل التقليد المتعاطف للاستشراق هو نقد عادي. ففي مراجعته لكتاب الاستشراق، يسائل ألبرت حوراني عدالة سعيد في أحكامه، ويقدم انتقادات محددة سيتم التأكيد عليها من قبل المعلقين اللاحقين. على سبيل المثال، فإنه يطرح السؤال التالي: «ولكن هل يمكن القول إنه هو نفسه قد سقط في الفخ الذي عرضه بنفسه، وهل أغرق الخلافات الإنسانيّة في مفهوم مجرد يسمى (الاستشراق)؟» إن هذا لنموذج أولي من تهمة «الاستغراب» «Occidentalism». إن كتابات سعيد، وفقاً لـ لحوراني، «قوية ورائعة (وأحيانا قوية جداً لدرجة غير مريحة، وأحيانا ذكية جداً لدرجة أنها لا تكون واضحة)». إن هذه

الصياغة الساخرة لا يمكن أن تخفي المحاسبة الواضحة، بل هي نموذج أولي لتهمة أن كتاب الاستشراق ما هو إلاّ مهاترة جدليّة فظة. ويدافع حوراني عن تقليد معين لدراسة المستشرقين للإسلام، كما يتضح من لويس ماسينيون، ضِدَّ هجمة سعيد الشرسة. «ففي حدود هذا العمل، فإن أولئك الذين يسميهم العالم (مستشرقين) لم يكونوا مذنبين بسبب ما يسميه السيد سعيد (الاستشراق)». إن هذا الانتقاد هو نموذج لتهمة الاختزالية[1].

ظِلالُ الله: الجوهريّة، والإنسانيّة، والفينومينولوجيا

تعدّ مراجعة حوراني الأولى من نوعها في سلسلة من الانتقادات التي هي، ربما، التعليقات الأكثر تأثيراًعلى كتاب الاستشراق. وتتضمن القائمة ما يلي:

1979 ألبرت حوراني، «الطريق إلى المغرب».

1981 ص. ج. العظم، «الاستشراق والاستشراق المعكوس».

1983 دنيس بورتر «الاستشراق ومشكلاته».

1986 بول بوفيه، المثقفون في السطة.

1988 جيمس كليفورد «حول الاستشراق»، في كتاب مأزق الثقافة.

1990 روبرت يونغ «نَزْع شرقية الاستشراق» في كتاب ميثولوجيات بيضاء.

1992 إعجاز أحمد «الاستشراق وما بعده» من كتاب في النظرية.

إن هذه النصوص متفاوتة إلى حَدٍّ كبير، من عميقة التفكير إلى أقلها عمقاً، ومن حوراني إلى أحمد، مع الكثير من التناقض بينهما. فقد يبدو التناقض الشرط الممكن لما يسميه فوكو «الخطابية». وكما أشرت في موضع سابق، فإن كلا من ماركس وفرويد من مؤسسي الخطابية.

(1) Albert Hourani, «The Road to Morocco», *The New York Times Review*, 8 March 1979, 27-29. See «Orientalism, an Afterword» Raritan (1995).

ووضعهم يتعلق بالاختلافات التي يقومون بها، كما هي الحال مع خط معين من التفكير الذي يفترضونه. فقد أنشؤوا اللغات التي يحدث فيها الاتفاق والاختلاف، وتنقيحات وجهات نظرهم. وهذه هي الحال مع اللغة النقديّة الحرجة التي وضعها سعيد[1].

تم صقل ودفع نقد حوراني لكتاب الاستشراق في ثلاثة اتجاهات مختلفة نسبيا. ويمكن تصنيف معظم هذه الانتقادات على النحو التالي: المضادة والمناهضة لكل من الجوهرية والإنسانية والفينومينولوجية. أدعو هذه الأفكار ظلال الله. إذ يكمن وراءها مفاهيم مثل الله، والوجود، وصورة الله، ونظرة الله. ويميز نيتشه هذه المجموعة أنها أفلاطونية–مسيحية،

(1) في مسح رائع للتلقي النقدي لكتاب الاستشراق وتأثيره الواسع، يُضيف غيان براكاش دعماً للزعم القائل إنّ سعيداً هو مؤسّس الخطابية. إنّ قبول كتاب الاستشراق، ومراجعته، ورفضه هي كلها جزء من تأثيره الهائل. ولذلك فثمة مناظرات واسعة النطاق حول التوترات بين إنسانية سعيد الأورباخية (نسبة إلى أورباخ) ذات الثقافة الرفيعة، والنزعة المناهضة للإنسانية في تحليل الخطاب الفوكوويّ. إن الانتقائية موضع التساؤل في حجة سعيد، التي كان هو نفسه أول من أقرّ بها، ما زالت موضع نقاش متواصل ومستمر. ولهذا يُصّر كثيرٌ من النقاد على محاولة تقويض قوة نقد سعيد من خلال التركيز على استثنائه لتلك التقاليد، كالاستشراق الألماني والروسي، التي لا تؤكد الترابط الفوكووي بين المعرفة والسلطة. بعض النقاد الآخرين يتوصّلون إلى كثيرٍ من اتّساقيّة الخطاب الاستشراقي، الذي يطمس تباينه، ووعيه الذاتي، وازدواجيته. ورغم ذلك، فبسبب أن التناقضات في كتاب الاستشراق تناقضات خصبة وليست عقيمة، أنشأ الكتابُ خطاباً:

إن انتهاك سعيد لحدود الحقول المعرفية بُغية الدفع باتجاه الاعتراف بالاستشراق حقلاً معرفيّاً للقوة أصبح نموذج التنقُّل بين أروِقة الأدب، والتاريخ، والفلسفة، والإنثروبولوجيا، وقد أدى إلى استلهام دراسات في حقول جديدة مثل الدراسات الثقافية، والدراسات النسوية، ودراسات ما بعد الكولونيالية. وقد تحركت المراكز القائمة المتخصصة في الدراسات الإقليمية في الولايات المتحدة لمواجهة التحدي الذي خلّفه الكتاب، كما شهدت الحقول المعرفية الغربية المتعلقة بثقافات أخرى تغيرا ملحوظا. لم يقتصر الأمر على تعرُّض الحضور الأوروبي في إفريقيا، وأمريكا اللاتينية، وآسيا للاستجواب بصورة روتينية والافصاح عن إنشاء وانكماش موضوعات أخرى حسب، بل تعدّى إلى وضع الإمبراطورية والكولونيالية بشكل متزايد في صميم الدستور الأوروبي. وبدأ يظهر حقل الدراسات الإنجليزية بجينالوجية كولونيالية يمكن تتبعها حتى الحكم البريطاني في الهند، كما بانَ زيف الحداثة الفرنسية في الجزائر والمغرب.

وعلى الرغم من أن محاججة سعيد محدودة بشكل بيّن وناحلة من الناحية التحليلية، إلا أن سعيداً يقدم أمثلة دامغة على العلاقة السفاحية التي تربط بين السياسة الإمبريالية، والسياسة الجنسية، ووَجَدَت ثيمة السيطرة الغربية غزواً جنسيّاً دراسة تفصيلية جاهزة. وفضلاً عن ذلك، فإذا لم يكن سعيد قد اعترف، كما يزعم روبرت يونغ، بثنائية الغرب–الشرق كتخارج لعدم التجانس الداخلي للغرب وإزدواجيته، فإن تحليله، مع ذلك، «يعمل بدقة في التصدّعات الازدواجية للخطاب الغربي. لا يمكن التفكير بعمل سعيد خارج مجموعة نصوص المعرفة التي يُخضعها للتمحيص الدقيق، إلا أن نقده يعمل كمجاز لحنيّ (أو تعسُّفيّ) catachresis، وفقاً لمعنى سبيفاك». انظر:

Gyan Brakash. Orientalism Now» *History and Theory* (1995) 34:3, pp. 199-210

ويسميها هايدغر الإنطولوجيا، ويسميها دريدا الحضور. لقد كانت هذه المفاهيم التأسيسية موضع الكثير من النظريات المعاصرة. بينما تعدّ خطوط النقد المضادة للوجودية والإنسانية والظاهرية المتميزة نسبيا مترابطة. وسأتناول هذه الخطوط النقديّة باختصار وفي ترتيب عكسي.

من بين الانتقادات الأكثر إغراء لكتاب الاستشراق هي تهمة الجوهرية. وكثيراً ما يُتهم سعيد بتهم التجريد وإضفاء الطابع المادي، وممارسة الاستشراق المعاكس؛ الاستغراب[1]، وتحاكي بلاغته النقدية ما ينتقده[2]. وهناك بعض الحقيقة في هذه التهمة على الرغم من أنني

---

(1) يستنتج دينيس بورتر – في واحدة من أكثر التأويلات دقة لكتاب الاستشراق–ما يلي:

السبب الذي يجعل سعيداً غير قادر في النهاية على اقتراح بدائل لخطاب الاستشراق المهيمن لا يعصى على التبيان. أولا، بسبب أنه يتغاضى عن التناقض المحتمل بين نظرية الخطاب، والهيمنة الغرامشية، يفشل في تقديم أرخنة كافية للنصوص التي يستشهد بها ويلخصها، فهو يخرج دوماً بالخطاب الانتصاريّ نفسه الذي يحوي العديد من تلك النصوص، التي كثيراً ما تكون في حالة شقاق. ثانيا، لأنه لا يميز الحالة الأدبية عن الأشكال الإيديولوجية الأكثر شفافية، فإنه لا يعترف بالطبيعة شبه المستقلة المحددة بإفراط للمؤثرات الفنية الجمالية. وأخيرا، يفشل في إظهار كيف أنه بإمكان النصوص الأدبية، في لعبها، أن تُقيم مسافة فاصلة بينها وبين الإيديولوجيات التي يبدو أنها تعمل على إعادة إنتاجها واستنساخها.

انظر: دينيس بورتر «Orientalism and its Problems»، في كتاب بيتر هولم ومارجريت إيفيرسين وديان لوكسلي *The Politics of Theory*، فعاليات مؤتمر إسكس لسوسيولوجيا الأدب، جامعة إسكس، كولشيستر، 1983، ص 193.

ويجيب سعيد عن هذا الانتقاد في «Orientalism Reconsidered». لم ينثنِ سعيد عن عدم اقتناعه بالمنافع التحليلية للأرخنة الأكثر «صرامة»: إن الإدعاءات التي يُقدمها دينيس بورتر (1983)، إلى جانب مزاعم أخرى، حول لاتاريخانيّتي وعدم إتّساقي، ستكون ذات نفع أكثر في حال تم إخضاع فضائل الإتّساق (مهما كان القصد من هذا المصطلح) لتحليل صارم؛ فيما يتعلق بلا تاريخانيتي فتلك تهمة مثقلة بالتأكيد أكثر منها دليلا إثباتيا». (انظر إدوارد سعيد، «Orientalism Reconsidered» في الكتاب الذي حرره كل من فرانسيس باركر، وبيتر هيولم، ومارغريت ليفيرسين وديان لوكسلي، *Literature, Politics and Theory*، مقالات من مؤتمر إسكس 1976–84، ص 221). يقوم سعيد هنا بخطوة نيتشوية. وهذا على درجة من الأهمية، لأن بورتر في بداية محاججته يصف كتاب الاستشراق أنه «جينيالوجية نيتشوية تحدد أطر حقل استقصائي بغية كشف العلاقات الملغزة المتعددة بين المعرفة والسلطة، والثقافة والسياسة» (ص 179). لنتجاهل أن هذا الوصف يبدو أقرب بكثير إلى الجينالوجيا الفوكووية من الجينالوجيا النيتشوية، يجدر بنا أن نلاحظ أن نيتشه يقاوم، عند نقاط حاسمة، الأرخنة ذاتها التي يَعُدُّها بورتر فشلا عند سعيد. هذه المقاومة سمة مركزية لـ «إيجابيات وسلبيات التاريخ في الحياة». وبغض النظر عن ذلك، فإن بورتر محق بالتأكيد في قوله إن ثمة تناقضاً في الاستشراق بين الحقيقة (نظام فوكو للحقيقة) والإيديولوجيا (التشكيلات المهيمنة لدى غرامشي)، اللتين يتأرجح بينهما سعيد. يتعلق السؤال المهم الذي لا يجيب بورتر عنه بمسألة فيما إذا كان ذلك التناقض مفزعاً أم مثمراً.

(2) Clifford, Predicamen, p. 26.

أعتقد أن النُقَّاد يبالغون فيها. فهناك أسباب جيدة للشك بالانعكاسات البسيطة. ولكن ينبغي لنا ألا يغيب عن بالنا الوضع الخطابي الذي يحتله الناقد. ولدرجة معينة، يذهب هذا النوع من التقليد الأعمى الذي يشارك فيها سعيد إلى الناحية النقديّة. ومع ذلك، هناك اختلاف سياسي أخلاقيّ مُهِمّ بين ما يعدّه سعيد استشراقاً، وبين صفات المحاكاة للهجته النقديّة. وليس هناك سبب وجيه لتجاهل وحذف الفرق الحاسم بين الاثنين[1]. فعلى سبيل المثال، يحاكي دريدا الفينومينولوجيا، مكرراً الكثير من لفتاتها، ولكن تمتلك تكراراته دوافع وأهدافاً مختلفة، وبالتالي تنتج نصا مختلفا بشكل ملحوظ.

وهناك أمر أكثر خطورة من تهمة الجوهرية، داخل الوسط النقديّ الذي غالباً ما يكون «مضادا للإنسانية»، هو تهمة أن سعيداً إنساني. إذ يعتقد هذا الانتقاد أن سعيداً ليس منتمياً إلى فوكو بما فيه الكفاية، ويقال إن عدم التزامه بالاخلاص إلى اللاإنسانيّة القاسية لفوكو، عمل على طعن المشروع النقديّ. وكما أن إنسانية سعيد تهدد باستنساخ الذات السيادية التأسيسية على شكل ممثل فكري أو بطولي. كما تهدد إنسانيته بتقويض أو إضعاف أهمّ التدخلات الحاسمة النقدية لفوكو، من خلال تكرار مفهوم عالمي مثير للاستياء للإنسانية المعيارية. فإن هذه الفكرة الإنسانيّة – وفقاً لبول بوفيه– توافق على التسلسلات الهرمية الجامدة – الجنسية، والعنصرية، وهلم جرا – التي تسعى تحليلات فوكو للقضاء عليها[2].

(1) يُعبِّر سعيد عن أسفه للتبني المُعادي للغرب الذي نسبه النقاد إلى كتاب الاستشراق. يقول سعيد إنَّ هذا التفسير، وهو شائعٌ عند المعادين لـ «الغرب» والمتعاطفين معه على حد سواء، تفسيرٌ مُضَلِّل. وفقاً لسعيد، لم يحصل أبدا أنه عدّ الاستشراق كمجاز مرسل، أو كرمز تصغيريّ، للغرب كاملاً. على العكس، فإن حجته مناهضَةٌ للجوهرية بشكل صريح، وشكيّة بصورة راديكاليّة إزاء كل التسميات المقولاتيّة من مثل الشرق والغرب». فعوضا عن الفصل والتشيىء، فقد سعى سعيد –حسبما يقول– إلى الربط. انظر إدوارد سعيد، «Orientalism. an Afterword» في *Raritan* (1995)، ص 32–59. من شأن هذه القطعة أن تضع حدا لكل من يدّعي أن سعيداً قد فشل في الاعتراف بالإنجازات الإيجابية للاستشراق: «قدَّم الاستشراق كثيراً من الإنجازات. فخلال عصره العظيم في القرن التاسع عشر أنتج باحثين؛ وزاد عدد اللغات التي تُدرَّس في الغرب، وكمية المخطوطات المُحقَّقة، والمترجمة، والمُعَلّق عليها؛ وفي حالات كثيرة، قدَّم الاستشراق للشرق طلابا أوروبيين متعاطفين معه وذوي اهتمام أصيل بمسائل على شاكلة قواعد اللغة السنسكريتيّة، وعلم المسكوكات الفينيقية، والشعر العربي» (*Orientalism*، ص 96).

(2) يُعرِّفُ بوفيه النزعة الإنسانيّة أنها عالميّة جوهريّة. ويزعم أن هذه الفكرة تُشَرعِن الاستغلال والقمع الجنسيّ والعرقيّ. يبقى نقاش بوفيه على أيّة حال أحاديّ الجانب. إن حقوق الإنسان فكرةٌ إنسانيّة كما هي الأفكار القائلة إنّ العرق والجنوسة هي أسباب سيئة لمعاملة الناس بطرق مجحفة. وفكرة أننا مدينون لكل الشعوب، وليس لشعب بعينه، ببعض

وسأقضي الكثير من الوقت في معالجة هذه الانتقادات في الفصل الخامس. أما هنا فلن أقول سوى هذا: أنا لا أجد حجة وافية مقنعة. إنه لا يكافح بشكل كاف مع الرأي القائل إن كل شيء من شأنه أن يكون مضاداً للإنسانية (والذي يهدف إلى أن يكون شيئاً آخر غير الفاشية) الذي يعدّ شكلاً من أشكال الإنسانيّة[1]. فالإنسانيّة تتضمن (مثل الديمقراطيّة في مفهوم

الاعتبارات، ما هي إلا فكرة إنسانية، وغضبنا حيال فشل عالميّة الادعاءات الإنسانية ما هي إلا عاطفة إنسانية. «من المؤكد أن الأهوال التي لا تطاق قام بتنفيذها علماء، وكُتّاب، وأكاديميّون، وسياسيّون، يتعسكرون تحت لوائها». وقامت أشكال الحشمة، والاعتبار، والاحترام بمثل ما فعل هؤلاء. يستشهد بوفيه بـ «العنصريّة العلميّة» من ضمن قائمة من «الفظائع الإنسانية». ولكن ترتبط العنصرية العلمية بعلاقة متينة مع اللاّعالميّة، ومعاداة الإنسانيّة، وبعلاقة مماثلة مع الإنسانيّة، كما يُبيِّن جدل تعدُّد أصول وجذور الأجناس البشريّة polygenesis. يزعم بوفيه إنّ جينالوجيّة إنسانيّة ما، تجعلُ من المحال أن يمضي المرء قُدُما بوصفه مثقفاً إنسانيّاً دون بعض المعرفة التي تعمل، عند نقطة معينة، ضمن الإنسانية التي تجعلها على استعداد لأن تسوّغ سوء الاستعمال في إجبارنا لإعادة تقييم إمكاناتها المحتملة، لأن نرى رؤية تواطؤها مع القمع». إجابتي هي أن كلّ فعلٍ أو حُكْم إنسانيّ يخضع للخيانة. وكلّ حكم يُشكل خطراً كامناً محتملاً، بما في ذلك الأفعال أو الأحكام المناهضة للإنسانيةً. ولكن لا ينبغي أن يكون هذا سبباً لتعليق الفعل أو الحكم، ولأن يغدو المرء مُقَيِّماً ضعيفاً، أو شاعراً ضعيفاً، أو روحاً منحلّة متدهورة.

يدَّعي بوفيه أن الاستشراق يمثل الشكل الأفضل للإنسانيّة الناقدة و«أقوى الأسلحة في الكفاح ضد الهيمنة». إنه ضروريّ إلى حين «كخطوة على الطريق الى نقد الإنسانيّة» التي ستخون أعباءها التواطؤية كرم الإنسانيّة وإبداعها وزجها في السيطرة والدوغمائية –ولكن ليس قبل أن تكون قد نفّذت عملاً معارضاً هائلاً ومهماً، تحديداً كما فعل كتاب الاستشراق فعلا». انظر

Paul Bové, «Hope and Reconciliation: A Review of Edward Said», in Boundary, 2 20:2 (1993), 271.

لقد شرب بوفيه حتى الثمالة من بئر فوكو الخاصة بـ «أنطولوجيا السلطة». إن نقاشه لخيانة الإنسانيّة التي لا مفر منها هي ميتافيزيقيا محضة، بالمعنى الازدرائيّ للكلمة. إنَّ الإنسانيّة عرضة للسقوط شأنها في ذلك شأن أي فعل من أفعال الخيال البشريّ. وفيما إذا كانت نتائج الإنسانية حسنة أم سيئة، تبقى احتمالية تاريخية طارئة وليست ضرورة ميتافيزيقية.

(1) بعد خمسة وعشرين عاماً قام دريداً بتعديل أو على الأقل تلطيف آرائه، كما يبدو جليّا في تعليقاته على التيليولوجية [الغائية] الإنسانية الخاصة بهيدغر: «ليس مقصدي أن أنتقد هذه التيليولوجية الإنسانية. وبلا شك فالأمر الأكثر إلحاحاً هو أن نتذكر أنها، على الرغم من كل الإنكارات أو كل التجنبات التي يمكن للمرء أن يصبو لها، بقيت حتى الآن (في وقت هيدغر وحالته، بيد أن هذا لم يتغير بشكل راديكاليّ اليوم) الثمن الذي يجب أن يدفع في شجب الأخلاقية السياسية للنزعة البيولوجية، والعنصرية، والطبيعية، وهلم جراً. وإذا قمت بتحليل هذا (المنطق)، والمتاهات أو المحددات، والافتراضات المسبقة أو القرارات البديهية، وفوق كل ذلك الانقلابات والتلوثات، التي نراه يقع في شراكها، وهذا بالأحرى من أجل عرض ثم شكلنة الميكانزمات المخيفة لهذا البرنامج، وكل المعيقات والقيود المزدوجة التي تُهيكلُها. هل بالإمكان تلافي هذا؟ وهل يمكن للمرء أن يفلت من هذا البرنامج؟ ليس هناك أي مؤشر يوحي بذلك، ولا حتى، على الأقل، في الخطابات (الهيدغرية) او الخطابات (المناهضة لهيدغر)». انظر: Jacques Derrida, *Of Spirit*, p.56.

جون ديوي التوسعي للمصطلح) مبدأ نقده وتغلبه الذاتيّ. بل هو في أفضل موقع لتصحيح عيوبه الخاصّة لإدراك وانتقاد السلوك اللاإنساني الذي يربطه المناهضون للإنسانية مع مفهوم الإنسانيّة المستمد من هايدغر.

قد يكون «الجنون والشرق» عنواناً مناسباً لانتقادات الخط الثالث الموجهة إلى كتاب الاستشراق. وهنا يوجه الانتقاد إلى مخلفات الظواهر الخاصّة بسعيد، ويكون موجهاً لازدواجيته حول مسألة ما إذا كان هناك شرق أصلي أم لا. ويصف جيمس كليفورد علم الظواهر المستمد من سارتر والخاص بسعيد بوصفه «خرافة إنسانية للموثوقية المكبوتة»[1]، لكنه يبدو أنه يجهل مدى كون انتقاداته لسعيد تعكس الانتقادات التي تقدم بها آخرون لفوكو. إن هذه «الخرافة الإنسانيّة» هي جانب مهم من جوانب نقد دريدا اللاذع لفوكو في «الكوجيتو وتاريخ الجنون». وحتى الآن يعدّ نقد تاريخ الجنون (الذي ترجمت نسخة مختصرة جداً منه إلى الإنجليزية بعنوان الجنون والحضارة) إلى حَدٍّ ما معروف جيداً في الأوساط النقديّة. يتلمس دريدا –في مقالته– ذلك التوتر «الرائع» الموجود في كتاب فوكو. وهو يصف تعهد وضمان فوكو بوصفهما محاولة مستحيلة على الرغم من كونها جريئة ومغرية فكرياً لكتابة تاريخ للجنون في حَدٍّ ذاته. يريد فوكو أن يبين شكل الجنون في حالته الأصلية، قبل أن يتم الاستيلاء عليه بواسطة العقل، وسجنه من لدن المعرفة. وسيفعل ذلك من خلال إنتاج حفريات الصمت، ومن خلال التنقيب بحياة أولئك الذين دُفِنوا بالصمت ولا يتكلمون. وفي وصف دريدا، يحاول فوكو تدوين تاريخٍ للجنون يتجاوز المنطق، متجنبا في الوقت ذاته أيّة سذاجة موضوعية. ويقول إن مشروع فوكو هو في حَدٍّ ذاته شكل من أشكال الجنون. فإذا لم يكن هناك إمكانية للوصول إلى الجنون خارج اللغة والعقل، والتمثيل[2]، فالتحدث وكأن تلك الإمكانية موجودة هو بحد ذاته جنون محقق.

ويقوم منتقدو سعيد بنقد مماثل لكتاب الاستشراق. حسب هذا الرأي، هناك تشابه بنيوي بين محاولة فوكو التنقيب عن جنون حقيقي ما قبل خطابي، وادعاءات سعيد عن الشرق.

---

(1) Cliffom, *Predicament*, p. 270

(2) Jacques Derrida *Writing and Difference*, p. 34.

تنتقد كاترين ج. مارتن، على سبيل المثال، تحليل سعيد للاستشراق كونه فوكوويا جداً وليس دريديّاً بما فيه الكفاية[1]. ومن ناحية، يرفض سعيد الرأي القائل بأن هناك شرقاً قبل الخطابية، وفكرة ما قبل الاستشراق، وفكرة أن هناكَ شرقاً حقيقياً وراء التشوهات الإيديولوجية لخطاب المستشرقين. هذا هو سعيد «النيتشوي». ومن ناحية أخرى، يعدّ سعيد الماركسي الواقعي الذي يريد تحرير الشرق الحقيقي من تحريفات الاستشراق. وفي هذا الوضع، فإنّه يتحدث عن الشرق الحقيقي، الخالي من السيطرة، والتشويه، والإكراه، وهو الشرق الخالي من اختلافات نحن/هم (الاستشراق 104). وأعتقد أن هذه الانتقادات لفينومينولوجيا سعيد تمتلك جدارة فنية كبيرة، وهي راسب من رواسب الوجودية السارترية، التي تعدّ بقايا من أعماله المبكرة المتعلقة بجوزيف كونراد[2]. ولكن هذا الانتقاد صحيح فقط من ناحية القضية الهامشية، التي فيها يستخدم سعيد اللغة المختزلة ظاهريا للصحة والنقاء. أنا لا أريد صرف النظر عن أهميّة هذه الانتقادات، ولكن كما هي الحال مع نقد دريدا لفوكو في «الكوجيتو وتاريخ الجنون»[3]، لا يعمل النقد الفينومينولوجي عند سعيد كثيراً من الأمور لتقليل قتامة تحليله. وكما هو نقد دريدا الذي يعدّ إضافة فقط لإنجازات فوكو العظيمة، كذلك هي انتقادات إنجازات سعيد. على الرغم من عيوبه، ومثل كتاب تاريخ الجنون، يبقى الاستشراق تحليلا قويا لتكوين معين من السلطة/المعرفة.

أخيراً، هناك نقد إعجاز أحمد لكتاب الاستشراق، الذي يعدّ مثيراً للاهتمام على الرغم من عيوبه. يقوم أحمد بالتحركات النقديّة نفسها التي قام بها كل من بول بوفيه، وجيمس كليفورد، وروبرت يونغ. وإنّ ما يجعل سرده مميزاً، ومشكلاً، ربما الخط الرابع من الانتقادات،

---

(1) Gatherine Gimelli Martin, «Orientalism and the Ethnographer: Said. «Herodotus. and the Discourse of Alterity», *Criticism* 32:4 (1990).

(2) انظر:

Edward Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*.

(3) انظر أيضاً:

Jacques Derrida,«To Do justice to Freud: History of Madness ill the Age of Psychoanalysis» ,*Critical inquiry*, 20:2 (1994).

يُجدد دريدا في هذه المقالة خلافه طويل الأمد مع فوكو، إلا أنه ينكر ذلك.

وهو الطابع الماركسي الجريء لوصفه. وبدا أن أحمد فعال بشكل خاص في كشف نزعة سعيد الـ«مناهضة للماركسية» (سيأتي المزيد حول ذلك بعد قليل)، وانتقائيته التي تأتي وقورة تارة، ومشوشة تارة أخرى، وإنسانيته الثقافيّة الرفيعة «المحافظة». وسأضع عملية المناهضة للماركسية في اقتباسات، لأنه في حين أنني أعتقد أن أحمد على حق (إذا قصد بمضاد للماركسية مناهضاً للستالينية)، فهو مخطئ بطريقة أساسية، لزعمي أنّ استخدام سعيد لكلمة ديانة هو أمر ماركسي. وأعتقد أن أحمد على حق (بالطريقة التي يكون فيها الرسم الكاريكاتوري صحيحاً) عندما يقول إن سعيداً يبني ماركس البرجوازي وبندا الراديكاليّ. وهو محق في ذلك، ضمن هذا المنظور، عندما يصف بناء ماركس الشبيه بفرانكنشتاين كمستشرق، ومحاولة سعيد الغريبة، من منظور أحمد، إلى توحيده في الخطاب الاستشراقي. ويبين أحمد كيف أن سعيداً يكرر لفتة شائعة حول «يسار» ما بعد الحداثة، وما بعد البنيويّة مخضعاً ماركس إلى نقد لاذع، وغالباً ما يكون مغرضا، في حين أن نيتشه غير مستجوب إلى حَدٍّ كبير[1]. على ما يبدو، فإن أعمال نيتشه، التي هي مثقلة بتصريحات استشراقية، لا تستحق التعليق. وهذا يدل أن سعيداً ليس ماركسياً بسيطاً، وذلك لا ينتقص مما تبقى من تفسير ماركس للدين.

مفهومُ المستشرقين عن الإسلام

إن تفسير سعيد للدِّين، أو على وجه الدقة، تفسيره لتمثيل أو تشويه المستشرقين للإسلام هو خيط بارز نراه في كتاب الاستشراق. فهذا الكتاب –كما يعترف– هو «أبعد ما يكون عن التاريخ الكامل أو الوصف العام للاستشراق» (الاستشراق 224). ولإدارة الثروة التي لا يمكن السيطرة عليها لمادة المستشرقين، فإنّه يستخدم الأداة السردية، كي يجمع بين اثنين من المستشرقين والمقارنة بينهما، ومقابلة أحدهما بالآخر، ومن ذلك ما فعله مع مستشرقين

---

(1) إعجاز أحمد، *In Theory*، ص 167، 169–170، 179، 195، 217–219. لا تتفق مارجوري ليفنسون مع هذه النقطة. أنظرُ إلى نقدها المقذع لأحمد في «News from Nowhere: The Discontents of Aijaz Ahmad» في *Public Culture* 6 (1993)، ص 97–131.

مهمين، مثل: ساسي وريِنان، وإدوارد وليام لين وفرانسوا رينيه شاتوبريان، وألفونس دي لامارتين، وجيرار دي نرفال أو غوستاف فلوبير، وريتشارد بيرتون وتوماس إدوارد لورنس، ولويس ماسينيون وهاملتون ر. ا. جب، وألبرت حوراني وبرنارد لويس. فتمثيلاتهم حول الإسلام في غاية الأهميّة لسعيد، وتكشف كثيراً عن رأيه في الإسلام والدّين. فإذا كان تمثيل المستشرقين للعرب دعامة واحدة لوصف سعيد، فإن تمثيل الإسلام هو الدعامة الأخرى. ويتعارض نقد سعيد المعادي للدين بشكل حاد مع دفاعه عن الإسلام. لماذا هذا؟ هل يؤيد ادعاء بعض منتقديه أنه «ليّن» حيال الإسلام، وتبريري، ومعجب سري؟ كيف كان يدير انتقاد الدِّين والدفاع عن الإسلام في آن؟ جزء من الجواب هو أمر عملي بحت. فالإسلام يعد سمة بنيويّة للهوية العربيّة والشرقية أخيراً كان أم شراً. ولأسباب واقعية، يقبل سعيد هذا الارتباط. لذلك فهو يشعر أنه مضطر للدفاع عن الإسلام، وبالتالي عن العرب والشرقيين ضِدَّ تمثيلات المستشرقين المشوّهة. وينبغي على القارئ أن يلاحظ أيضاً، في ما بعد، الخصوصية والشخصية المتعاطفة لوصف سعيد للإسلام مقارنة بتصويره التجريدي والمعادي للدين. هنا، ولإضافة ملاحظة إلى الملاحظات الأولية، يشترك سعيد في الممارسات، التي تناسب أهدافه الخاصّة، التي يسميها بطريقة أخرى المستشرق – وهي، استخدام العموميات المجردة، والمفاهيم المُشيّئة، ومنطق المانوية.

إنّ كثيراً من العداء الذي يستشفّه سعيد في الاستشراق هو رد فعل على الإسلام. فالصراع الإسلامي المسيحيّ، والمنافسة هما جزء يمتّ إلى ما قبل تاريخ الاستشراق المعاصر للاستشراق، وسمة محورية في أحكام ما بعد تنويريته. ويحمل الاستشراق طابع الحقد وسوء الفهم الأوروبي تجاه الإسلام. ويدعي أن هذا الموقف واضح تماماً في التصورات الأوروبيّة للنبي محمد. «إن ما يعدّه هذا الخطاب حقيقة – هو عد فكرة أن محمداً دجال، على سبيل المثال، أحد مكونات الخطاب، وهو الأمر الذي يلزم فيه الخطاب المرء ببذله كلما ذكر اسم محمد» (الاستشراق 71، 74). وضمن الخطاب الاستشراقي، لا توجد هناك معان أو أنواع ذات أهميّة مما يتجاوز -يكمل- أو يتحدى ما يدعيّه المستشرقون. لذلك، فقولنا: محمد دجال تاريخي، لا يتطلب أيّة خلفية، أو أدلة، أو مؤهلات. وكلما زاد المرء بقوله محمد دجال، عظم وزن وسلطة ما يتضمنه

هذا التصريح (الاستشراق 72)[1]. إن اهتمام سعيد بالإسلام، كما تبرزه هذه التعليقات، يدور حول مسألة التصور. فهو يدعي أن التصور الغربي للإسلام تشويه للحقيقة، وأنه يشك، في حالته المزاجية التابعة لنيتشه، باحتماليات التصورات الحقيقية. كما أنه يدعم هذا الادعاء من خلال الإشارة إلى أن التصورات مبنية سياسياً ومؤسسياً، ولغوياً، وثقافيّاً. وترتبط هذه التصورات بالضرورة مع أثر الأشياء الأخرى. وهي، بالضرورة، حقيقية أو زائفة أو حتى تفوق الصحة والباطل.

ويعدّ كتاب الاستشراق حرب عصابات سعيد ضِدَّ التصورات المسيحيّة، والأوروبية، والغربية (وهو لا يمايز بينها باتساق) للإسلام. ومعظم هذه الحملة تتعامل مع تصوير النبي كدجال أو مع الإسلام كخطر على الغرب. ويوبخ دانتي لتصويره للنبي الذي يقصيه إلى الدرك التاسع في جهنم. وتم تصوير النبي أنه أكثر إثماً من الملعونين، والزنادقة، والشهوانيين، والنهمين، والمنتحرين، والغاضبين. كما يشير سعيد إلى التهديد سواء أكان حقيقياً أم وهمياً، الذي يشكله الإسلام على أوروبا من العصور الوسطى إلى أواخر القرن السابع عشر (الاستشراق 59، 68، 272). إن هذه صيغة مخففة، بسبب نفور سعيد المعلن من المفاهيم المجردة التي عوملت معاملة الأشياء الملموسة المادية. وإنه ليصف التهديد الإسلامي بشكل أكثر دقة أنه تهديد حقيقي أو وهمي، شكّلته الحضارة الإسلاميّة في زمن ما، والأتراك العثمانيون على الأوروبيين المسيحيين.

ومهما يكن الأمر، فإن معظم تحليل سعيد المستمر للإسلام وسياسات التصور قد طرحت في كتابه تغطية الإسلام. فالإسلام -كما يقول- يدل على السلبية. وأن هذا صحيح عبر

(1) كان من الممكن لمجادلة سعيد أن تكون أكثر إقناعاً، لو أنه أقر بالطبيعة طويلة الأمد للتنافسات بين أتباع الأديان الإبراهيميّة. فكلها انخرطت في تمثيلات جدليّة للآخرين منذ البداية. وليس هناك أيّة سمة استشراقيّة مُمَيّزة في ذلك. وقد مثّلت اليهوديّةُ الحاخاميّةُ المسيحيين الأوائل بوصفهم طائفةً ضالّةً. ومثّل المسيحيون اليهودَ بصفتهم فشلوا في الوصول الى مستوى المواثيق الإبراهيمية والسينائية (نسبة إلى سيناء)، مُصادرين بذلك الوعد المسيحيّ من المسيحيين. يُوَجِّهُ المسلمون بدورهم أصابع الاتهام إلى المسيحيين، الذين يعدّون المسيح إلهاً، على أنهم أقل من الموحّدين. ويتصور المسلمون عيسى مجرد نبيّ، ويتصور المسيحيون محمداً على أنه محتال أفّاك. هذه الأمور تبعث على الأسف، بيد أنني أتساءل حول جدوى الاستشراق بوصفه تفسيراً للأسباب التي تؤدي إلى حدوث هذه الأشياء. فهي لا ترتبط بأية علاقة مع تمايز الشرق-الغرب، لكنها ترتبط بعلاقة مع القواسم المشتركة للكنائس الخفية.

الطيف الإيديولوجي، من اليسار إلى اليمين. «بالنسبة لليمين، يمثل الإسلام الهمجية، وبالنسبة لليسار، يمثل الثيوقراطية [الدينية] في العصور الوسطى، وبالنسبة للمركز، هو نوع من الغرائبية المقيتة». ووفقاً لسعيد، يتم تمثيل المسلمين بوصفهم مشكلةً أو تهديداً. فتتشوه صورتهم إيديولوجيا عندما يتم تصويرهم (تغطيتهم) كمزودي نفط أو إرهابيين محتملين (تغطية الإسلام xv، 26). وقد تم فهمهم تحت عناوين متناقضة من تاريخ القرون الوسطى والأصولية. إن هذا يطرح السؤال التالي من الذي يحكم بهذه التصورات؟ ومصالح من تخدم؟ ويسأل سعيد، كيف يمكن للمرء تفسير الثقافات الأخرى ما لم تعمل الظروف السابقة على إتاحة هذه الثقافات للتمثيل؟ ألم يكن الاهتمام الأوروبي في الثقافات الأخرى دائماً كولونياليّاً، وإمبريالياً، وتجارياً في طابعه؟ (تغطية الإسلام 131). وإذا عملت علاقات خطاب الاستشراق الخاصّة بالسلطة / المعرفة على تشكيل التفسيرات الغربيّة للآخر، فعندها ستكون التصريحات الموثوقة عن الإسلام صعبة للتحدي، لأن «السلطة الخطابية» للاستشراق تحدد الذين يستطيعون التحدث بسلطوية. ويدعي سعيد أن معظم المترجمين والمفسرين الغربيين للإسلام يتجاهلون الطريقة التي شيد بها الإسلام بوصفه ثقافة معادية، وكيف يمكن تشويه مثل هذه التفسيرات بمصالح واهتمامات العلماء المسلمين المهرة. يعمل هؤلاء العلماء في نطاقات حكومية ومتحدة للتأثير، وكلاهما من كبار اللاعبين في مجال التفسير الثقافيّ. ولا ينبغي الاستهانة في دورهم في تحديد ما هو الإسلام؟ وما إذا كان مرغوباً فيه؟ وما إذا كان يصب في مصلحة أميركا أم لا؟ (تغطية الإسلام 134، 158).

مهما كانت دقة تصورات سعيد، فإن النتيجة، كما يرى، للتصورات الغربيّة للإسلام هي الصورة الفورية غير المقيدة التي تنتجها. وكمثال من الأمثلة الجديرة بالذكر لصنع مثل هذه الصور، فإنّه يستشهد بمقال بقلم مايكل فالزر بعنوان «انفجار الإسلام». إن فالزر في مقاله -كما يدعي- يتبع نصاً استشراقياً. وتنسب الأحداث السياسيّة العنيفة في الدول الإسلاميّة إلى الإسلام، وهو ما يفسر أنه تعد على الغرب بـ «حماسة أخلاقية مخيفة». وتوصف المقاومة الفلسطينية لـ «الكولونياليّة» الإسرائيلية بأنها دينيّة، بدلا من أنها سياسية أو مدنية، أو إنسانية. ويوصف الإسلام أنه متناقض مع الليبراليّة، والعلمانيّة، والاشتراكية، والديمقراطية، وكلها

تفسر على أنها ثمار الكولونياليّة الأوروبية. ويقتبس سعيد من فالزر وصولاً إلى «حيثما كانت هناك حروب وقتل وصراعات مزمنة تنطوي على أهوال خاصّة، (لعب الإسلام دورا بشكل واضح)». وإن حجته دامغة. للأسف، نجد أن خلافه طويل الأمد مع فالزر قد قدم أفضل ما عنده هنا. ويأتي كرهه المكثف من حجته وممارساته في الاقتباس الذي ترتبط به جدليّة فالزر، وتعدّ فيه مغرضة.

ويختتم سعيد نقطته بإضافة أن القوى المترابطة لمجموعة الإعلام والجهات الأكاديمية الحكومية المشتركة، تؤدي إلى تمثيلات كنسية للإسلام، التي قليلا ما ترتبط بالحقيقة، أو الدقة أكثر من ارتباطها مع الجغرافيا السياسيّة للسلطة. وللعلماء خيار عندما يتعلق الأمر بتفسير الثقافات الأخرى، أو التشكيلات الثقافيّة مثل الإسلام: فهي إما أن تضع مهاراتها في خدمة القوة الحكومية أو المتحدة أو بخدمة النقد المخير أخلاقياً». ويجب أن يكون هذا الاختيار أوّل عمل للتفسير اليوم، ويجب أن يؤدي إلى قرار، وليس مجرد تأجيل». فإذا اختار العلماء الاختيار الثاني، ويعتقد سعيد أن عليهم القيام بذلك، عندها يجب أن يكون الاتصال بين المعرفة الغربيّة للإسلام و«الغزو والسيطرة»، قد تم بشكل كامل (تغطية الإسلام 38، 79، 161، 164).

ليس بمقدور سعيد أن يقرر تماماً ما إذا كان الإسلام الكائن الذي شكلته علاقات السلطة/المعرفة للخطاب الاستشراقي أو وسم إيديولوجياً، أيّ تحريف أو تشويه لتمثيل الإسلام، كما هي الحال. فهو يعني أن هناك إسلاماً «حقيقياً» وما قبل خطابي يمكن تمثيله بدقة تقريبا. ولكن، كموضوع للخطاب الاستشراقي، فإن الإسلام أقلّ من مجموعة العموميات والكليشيهات المتهورة (تغطية الإسلام x-xi). إنني أجد هذا الوصف للخطاب الاستشراقي عن الإسلام ممتعا. هل هناك وصف أفضل لنقاش سعيد حول الدِّين؟ ومن المثير للاهتمام، أن ينحرف نقد سعيد لتصورات المستشرقين عن الإسلام عن وصف فوكو لكيفية تشكل الموضوعات والأشياء. وفي رأي فوكو، تعمل علاقات السلطة/المعرفة على إنتاج الحقيقة بدلا من تشويهها. ليس هناك حقيقة أو معرفة خارج السلطة؛ «فالسلطة والمعرفة يشيران ضمنا إلى بعضهما البعض

مباشرة»[1]. أمّا سعيد فتفصل لغته بين المعرفة والسلطة. أو، لإضفاء سمة إيجابية عليها، فإن السلطة متعددة أخلاقيا. وبالتالي، لا تنتج القوة الغربيّة الإسلام بوصفه الحقيقة فحسب، بل أيضاً تشوه الأقنعة، أو بلغة عنوان الكتاب، تغطي الإسلام. إن هذه هي لغة الإيديولوجيا وليس الخطاب. فهي ليست لغة فوكو، أيّ أنها لا تشير إلى أن سعيداً ينبغي أن يعتمد على هذه اللغة كلغته. على العكس من ذلك، يمكن أن يفسر سعيد على أنه يقدم تفسيراً غرامشياً أو ألتوسيرياً لفوكو. ولجميع الأمور الموجودة في فكرة الخطاب كسلطة/معرفة، فإن الفكرة الإيديولوجية غنية جداً لدرجة لا يمكن التخلي عنها. وهي لا غنى عنها لما يريد سعيد أن يقدمه: فقد وصف الإسلام إنه إيديولوجي وخطابي على حَدٍّ سواء. طبعاً، لا يمكن أن يعطى مثل هذا الوصف دون تحدي نقد فوكو للفكرة الإيديولوجية[2]، التي يحاول سعيد القيام بها. ويمكننا المجادلة حول مدى نجاحه، سواء أكان يستخدم الفكرة الإيديولوجية مع الحذر الذي يقول فوكو إنه ضروري. أم يمكننا أن نتحدى قوّة حجة ادعاء فوكو أن هناك حاجة إلى هذا النوع من الحذر. وبصفتي معجباً متشككاً بسعيد وفوكو على حَدٍّ سواء، فإن السؤال بالنسبة لي هو كيفيّة القيام بأداء حسن في تحليل سعيد للإسلام مع إنصاف رؤى فوكو. سوف يظهر هذا الوصف أن الغموض الظاهر لتحليل سعيد المرتبط ارتباطاً وثيقاً بتناقضه الواضح بشأن مسألة ما إذا كان هناك إسلام «حقيقي» أم لا، يبدو أقلّ غموضا وتناقضا في ضوء ما اتخذته من أهداف.

---

(1) Foucault, *Discipline*, p. 27.

(2) تحفظات فوكو المؤثرة («Truth and Power») تجاه الإيديولوجيا تبرز جلية في القطعة التالية:
يبدو لي أنه من الصعوبة بمكان الإفادة من فكرة الإيديولوجيا لأسباب ثلاثة. الأول هو أنها، شئنا أم أبينا، تأخذ دائماً موقف المعارضة الظاهرية لشيء آخر يُفترض أنه حقيقة. أعتقد هنا أن المشكلة لا تكمن في فصلنا بين ما يندرج في الخطاب تحت المقولة العلمية أو الحقيقة، وما يأتي تحت مقولة أخرى، ولكن بالملاحظة التاريخية لكيفية إنتاج آثار الحقيقة ضمن الخطابات التي هي ذاتها ليست حقيقة ولا زيفاً. القصور الثاني يكمن في أن مفهوم الإيديولوجيا يُشير، بالضرورة حسبما أعتقد، إلى شيء تحت إمرة الذات. ثالثا، تحتل الإيديولوجيا مرتبة ثانوية بالنسبة لشيء يعمل كبنية تحتية لها، كمادتها، ومحددها الاقتصادي، إلخ. لهذه الأسباب الثلاثة، أعتقد أن هذا المفهوم لا يمكن استخدامه دون احتراز.
انظر:

Michel Foucault «Truth and Power» in *Power/Knowledge*, p.118

وحسب وصف سعيد، يشمل تمثيل الإسلام ثلاثة مستويات أو دوائر متحدة المركز من حيث الأهميّة. وصاحب الأهميّة الأساسية هو القرآن الكريم، الذي هو «الهوية الأساسية للعقيدة الإسلاميّة». ثانيا، المدارس المختلفة لتفسير القرآن، بما في ذلك «المذاهب الإسلاميّة، والمدارس الفقهية، وأنماط التأويل، والنظريات اللغوية، وما شابه ذلك». ثالثا، السياقات والممارسات الإيديولوجية المختلفة التي أثرت أو أدت إلى الوحي إسلامياً. ومُتَّبِعا ماكسيم رودنسون[1]، نجد سعيداً يجادل أن هذا المستوى الثالث يجب أن يكون مميزا عن أوّل مستويين. وفيما يتعلق بهذا المستوى الثالث، أراد سعيد أن يضع نقطة أساسية هي: أن الإسلام، مثل الديانات الكبرى الأخرى، متوافق مع طائفة واسعة من الإيديولوجيات المتناقضة. ترتبط الطريقة التي يبدو عليها الإسلام بالثقافة التي تعد جزءاً منه. فالإسلام في إيران مختلف عن الإسلام في البوسنة، الذي يختلف عنه في سنغافورة. وبينما لا يمكن تمييز هذه الاختلافات الثقافيّة عن الإسلام الحقيقي، لا يمكن تقليل من الإسلام الحقيقي ليصبح ذا صيغة واحدة. إن الإسلام متنوع جداً، من الناحية الثقافيّة والجغرافية والسياسية. وخلافا لمصطلح الدِّين، يتساءل سعيد عن الجدوى التحليلية والمعرفية لـ «الإسلام»، الذي يسميه تجريداً، وإنه يشك في ما إذا كان هناك نوع بشري مسلم. بل إن الإسلام هو موضوع معقد للخطاب. كما أنه إيديولوجيا توفر غطاء للمصالح الجيوسياسية للأمم الغربيّة، ومصالح الأمن الوطني للمملكة العربيّة السعودية، وإيران ما بعد الثورة (تغطية الإسلام 53–54، 57–60). فالإسلام فكراً يشوه الإسلام بوصفه مجتمعاً عالمياً من الإيمان والتفسير. ولم يقم سعيد بأي ادعاء ميتافيزيقي عميق إزاء ماهيّة الإسلام. فإن ما يقوله بشأن أنّ بعض التصورات أفضل من غيرها، وأن معرفة أيّ الاهتماماًت تخدم المصالح سيعمل على قطع شوط طويل في البت في أيّ إسلام أفضل وأي تصورات هي الفضلى.

لنتمعن في تأملات سعيد عن لويس ماسينيون، وهاملتون ر. ا. جب اللذين وصفهما بأعظم المستشرقين الإسلاميين للفترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية. وهو يصفهما

(1) روديسون مؤلفٌ للعديد من الكتب حول الإسلام والعالم العربي، وتضم Muhammad، وIslam and Capitalism، و Europe and the Mystique of Islam.

بالنوعية الممثلة: الرجال الذين جسدت أعمالهم تقاليدهم القوميّة. فقد كان ماسينيون فرنسيا، وكان جب إنجليزياً. ويتحدث سعيد ببلاغة وبتعاطف عن ماسينيون، ويصف أسلوبه الذي يأتي من خلال «فترة ما يسمى الانحطاط الجمالي» ويظهر تأثير برغسون، ودوركهايم، وماوس، وغيرهم – مع احترام متوهج. «إن مقالاته، ناهيك عن دراسته الضخمة للحلاج، تضع جهدها على المجموعة الكاملة للأدب الإسلامي؛ كما أن معرفته الواسعة وشخصيته المألوفة في بعض الأحيان تجعل منه يبدو كالباحث الذي اخترعه خورخي لويس بورخيس». وقد عمل ماسينيون بجد لتأطير النصوص والقضايا الإسلاميّة التي اشترك بها لإحيائها، ولمفاجأة قرائه برؤى تأديبية. لقد كان اتساعه وعمق اطلاعه وسعته لا مثيل لها. ويتوج سعيد ثناءه العالي بما يلي:

> ليس هناك أيّ مستشرق حديث – ولا حتى جب بالتأكيد، وهو أقرب أقرانه إليه بالإنجاز والتأثير – يستطيع الإشارة بسهولة فائقة (وبدقة) في مقالة واحدة لمجموعة من المتصوفة المسلمين ولـ يونغ، وهايزنبرغ، ومالارميه، وكيركيجارد؛ وبالتأكيد هناك عدد قليل من المستشرقين ممن كان لديهم ذلك المدى جنبا إلى جنب مع الخبرة السياسيّة الملموسة التي كان قادراً على التحدث عنها في مقالته المنشورة عام 1952 بعنوان «الغرب أمام الشرق: أولوية الحل الثقافيّ». (الاستشراق 266–267).

ويصف سعيد ماسينيون أنه شخص غريب الأطوار، تبدأ نظرته «غير التقليدية» للإسلام بتفسير غريب للديانات الإبراهيمية. في هذا السرد، نجد إسماعيل وذريته العربيّة والإسلاميّة قد استبعدوا من الوعد الذي قطعه يحيى إلى إسحاق وذريته اليهوديّة:

> ولذلك فالإسلام دين مقاومة (للرب الأب، وللمسيح التجسيد)، ومع ذلك، فهو يحتفظ في داخله بلغة الدموع، تماماً كما هو مفهوم الجهاد بأكمله في الإسلام (الذي يقول عنه ماسينيون صراحة أنه الشكل الملحمي في الإسلام الذي لم يتمكن رينان من رؤيته أو فهمه)، والذي يمتلك بعدا فكريا مهماً،

> وظيفته هي الحرب ضِدَّ المسيحيّة واليهودية بوصفهما خارجيّين، وضد الهرطقة عدواً داخلياً. بيد أن ماسينيون اعتقد أنه استطاع أن يميز، داخل الإسلام، نوعاً من التيار المضاد، الذي أصبح مهمته الفكريّة الأساسية هي الدراسة والبحث، وتجسد هذا التيار في التصوف، وهو الطريق إلى العناية الإلهية. كانت طبعاً الميزة الرئيسية للتصوف هي طبيعته الذاتية، وكانت ميوله اللاعقلانية التي لا يمكن تفسيرها موجهة تجاه المفرد، الفرد، والتجربة اللحظية للمشاركة في الإلهيّ. وبالتالي تعدّ أعمال ماسينيون الاستثنائية وجميعها عن التصوف محاولة لوصف مسار خروج الأرواح من الإجماع المقيّد المفروض عليها من جانب الجماعة الإسلاميّة التقليدية، أو السنة. (الاستشراق 268).

وفقاً لسعيد، فإن الأحمق فقط سينكر عبقرية وحداثة تفسير ماسينيون للإسلام. ومع ذلك، هناك شيء في ماسينيون يربك سعيد. فعلى الرغم من حبه الكبير للإسلام، نجد أن ماسينيون ينظم فارقا متناسقا بين الإسلام وبين التقاليد الدينيّة الغربيّة، بالنسبة للفروق بين الشرق وبين الغرب، واختلافات الحداثة وما قبل الحداثة. وعلى الرغم من تعاطفه الذي لا يمكن إنكاره للإسلام، لا يزال ماسينيون مستشرقاً. ولكن، وهذا أمر يستحق الاهتمام، فوصفه للقاء بين الشرق والغرب يجعل الغرب مسؤولاً عن هجمات لا هوادة فيها على الإسلام، من الحروب الصليبية إلى الكولونياليّة إلى التصورات النمطية الحديثة. فقد حارب بلا كلل بالنيابة عن الحضارة الإسلاميّة، وحارب دعما للاجئين الفلسطينيين، ومن أجل حقوق العرب المسلمين والمسيحيين في فلسطين. ولكن حتى ماسينيون كان نتاجا لتراثه الوطني والعلمي. فحتى شخص متعاطف مثله لا يستطيع مقاومة التفرقة الشنيعة بين الشرق والغرب بشكل كلي.

لقد كان «جب» نظير ماسينيون الإنجليزي والأنا الأخرى له: ومدافعاً عن الإسلام «التقليدي» ضِدَّ التجريب «غير التقليدي»، وضد القوميّة والشيوعية، والتغريب. وينتقد سعيد ما يعدّه استخدام جب المجرد لكلمات مثل «الدِّين» و«الإسلام». فقد جرّد جب

«الإسلام بوصفه ديناً» من الظروف العادية للحياة اليومية (الاستشراق 279–280). ولكن كيف يختلف هذا عن استخدام سعيد؟ وعندما ينتقد جب لقيامه بعكس التجريد، وأخذ كل شيء في الثقافة إلى الإسلام، كيف يمكن أن يختلف ذلك عما يفعله سعيد في كتابه الاستشراق؟ من الواضح أن سعيداً ليس مسحوراً بـ جب كما هو من قبل بـ ماسينيون. فعلى العكس من ذلك، يجسد جب الموقف المتميز والتصرف المنيع الذي ينتقده بوصفه مستشرقاً:

بين انجذاب الإسلام الصامت نحو مجتمع متآلف متناغم من المؤمنين التقليديين وبين التعبير اللفظي الكلي الخالص عن الإسلام من لدن فيالق مُضَلَّلَة من النشطاء السياسيين، والكتبة اليائسين، والمصلحين الانتهازيين: وقف جب، وكتب، وأعاد الصياغة. فقد قالت كتاباته ما لم يستطع الإسلام أن يقوله أو ما لم يستطع رجال الدِّين لديه قوله. فما كتبه جب كان بمعنى ما متقدما على الإسلام زمانيا في أنه سلّم أن الإسلام في مرحلة ما مستقبلاً، سيكون قادراً على قول ما يعجز عن قوله الآن. ولكن، وبمعنى مُهِمّ آخر، سبقت كتابات جب عن الإسلام كجسم متماسك من المعتقدات «الحية»، لأن كتاباته كانت قادرة على التعاطي مع «الإسلام» أنه نداء صامت تم توجيهه إلى المسلمين قبل أن يُصبح معتقدهم مسألة حجة، أو ممارسة، أو مجادلة دنيوية.

يمتلك كل من الشرق والإسلام نوعاً من الحالة المقلصة فينومينولوجيا، التي تضعها بعيداً عن متناول الجميع باستثناء الخبير الغربي. ومنذ بداية التكهن الغربي حول الشرق، فإن الشيء الوحيد الذي لم يكن بمقدور الشرق فعله هو أن يمثل نفسه (الاستشراق 282–283).

إن ما يشير إليه هذا الاستطراد الموجز عن ماسينيون وجب، هو أنه كان بالإمكان الوصول إلى تأويلات أفضل عن الإسلام من تلك التي قدمها المستشرقون العاديون، حتى في ظل القيود المفروضة على الاستشراق. وبالتالي يعدّ تفسير ماسينيون أفضل من تفسير جب. وفي مسعى لتوفير تمثيل أفضل للإسلام، أو للإشارة إلى ما سيتضمنه ذلك، يقدم سعيد نظريّة فجّة حول الدِّين. فبالإضافة إلى كونه موضوعا للخطاب الاستشراقي، يعدّ الإسلام أيضاً موضوعاً للخطاب الدينيّ. فالدين هو ما يسميه فوكو موضوعاً بين خطابين، وموضوعاً يتقاطع مع

العديد من الخطابات. وللوصول إلى هذه المسألة، فإننا سننظر إلى ما يعدّه سعيد ظروف الانبثاق للخطاب الاستشراقي. فإنّه يدعي ضرورة وجود أربعة عناصر قبل نشوء الاستشراق الحديث: (1) الاكتشاف والتوسع الأوروبي، (2) الفهم المتعاطف والغريب وما قبل الرومانسي للآخر غير الأوروبي، (3) تاريخ القرن الثامن عشر، و(4) خطط تصنيف العلوم الجديدة. ولقد حولت هذه العناصر السياق الدينيّ الضيق الذي سبق له أن تحكم بالطريقة التي درس فيها الغرب المسيحيّ وتحكم بالشرق وبالإسلام. «وبعبارة أخرى، يأتي الاستشراق الحديث من العناصر العلمانيّة في الثقافة الأوروبيّة في القرن الثامن عشر» (الاستشراق 120).

يبدو لي أن سعيداً على وشك الوصول إلى فكرة معينة تساعده على التملص. ربما قد يكون الدِّين، مثل الاستشراق، خطاباً أو طريقة تفكير غربية متميزة، لصياغة وتنظيم المفاهيم والكلمات والأشياء. فإن كثياً من الأمور التي يعزوها سعيد للاستشراق، وخصوصاً خلال العصور الوسطى، ستكون أفضل للفهم بوصفه خطاباً دينيّاً. فالإسلام، في المقام الأوّل، هو موضوع الخطاب المسيحيّ والخطاب النظري الغربي على أساس الدِّين، وهو بشكل ثانوي موضوع الخطاب الاستشراقي. وقبل وقت طويل من ظهور الاستشراق الحديث، كان هناك صراع بين المسيحيين والمسلمين. فالخيال الجغرافي للغرب (للتمييز بين الشرق والغرب) لم يكن مركزيا في هذا الصراع. فقد كان التميز الأساسي بين الله الحقيقي والأصنام، وبين الدِّين الصحيح والكاذب. فإن دمج وتوحيد سعيد لأوروبا والمسيحية قد سمح له بحذف وتجاهل الخصوصية التاريخية لموضوعه. فإنّه يجيز هذا التحرك من خلال تتبع وصف جيبون للفتح الإسلامي أنه «معاصر للفترة الاحلك والأكثر كسلا للسجلات الأوروبيّة التاريخية» (الاستشراق 59). في الواقع، يستخدم سعيد سلطة جيبون ليجيز تفسيره للمواجهة بين الإسلام وبين المسيحية كالصراع بين الشرق وبين الغرب. لا يهم كثيراً ما إذا عدّ جيبون ذلك الأمر أم لا. وإن سعيداً مدين لقرائه كثيراً لأنه ناقد الوعي الذاتيّ للأساليب التقليدية لتاريخ الأفكار. وحيث يتم اعتبار جيبون تاريخيا بشكل كاف، يجب أن يعدّ سعيد أكثر تاريخيّة. بدلا من ذلك، نجد أن سعيداً يكرر أسوأ أخطاء مؤرخي الأفكار، عارضاً ما هو ملزم بتحليله للظواهر التاريخية المحتملة الطارئة لعلم الوجود. فهو لا يشكك بتفسير جيبون المنطوي على المفارقة

التاريخية للمواجهة بين المجتمعات الإسلاميّة والمسيحية، والصراع بين الشرق والغرب. ومثل جيبون، فهو يرجع إلى مواجهة النتائج المترتبة على التطورات التاريخية اللاحقة، مثل ظهور وتعزيز «فكرة أوروبا»، وهيمنة رسم الخرائط الأوروبيّة، وظهور «الجغرافيا الخيالية» للشرق والغرب.

ولمتابعة هذه النقطة، يستشهد جون هيل بثلاثة أحداث حددت مرحلة الانتقال من الشعور غير المنظم جغرافيا للهوية المسيحيّة إلى الشعور المعين للهوية الأوروبيّة. وكان الحدث الأوّل هو المؤتمر العالمي (المرتبط بالعالم المسيحيّ كله) في فلورنسا في عام 1439، الذي كشف عن وجود اختلافات كبيرة بين الأشكال اليونانية واللاتينية المسيحيّة. والحدث الثاني هو احتلال جنوبي شرق أوروبا (في بعض الحالات، تحويل شعبها إلى الإسلام) من قبل الأتراك العثمانيين. ثالثا، والأهم من ذلك، هو الإصلاح والحروب الدينيّة التي أعقبت ذلك. وبرزت الهوية الأوروبيّة بوصفها ملاذاً آمناً في ظل المسيحيّة اللاتينية التي «غرقت في دمها». ووفقاً لهيل، «فقد نشأت فكرة أوروبا خلال الجزء الأخير لما توصلنا إلى معرفته أنه النهضة الأوروبيّة». وعندها فقط أصبحت كلمة «أوروبا» مصطلحا عاما. فالقارة نفسها أعطيت إطاراً مرجعياً آمناً على أساس الخريطة، ومجموعة من الصور التي أثبتت هويتها بمصطلحات تصويرية، وإيديولوجية منتصرة تجاهلت تناقضاتها الداخلية»[1]. وكانت العمليّة تدريجية، وفيها أصبحت الأسطورة اليونانية خريطة، وأصبحت موضوعا خطابيا، وموقعا محددا للهوية الجغرافية والسياسية المسماة أوروبا.

تعدّ المفارقة التاريخية نفسها التي سمحت لسعيد بتفسير المواجهة بين الحضارة الإسلاميّة والمسيحية صراعاً بين الشرق وبين الغرب، فعالة ومؤثرة في تفسيره لدانتي الذي يبدو تواطؤه مع الاستشراق جليا، كما يزعم. وهذا صحيح على الرغم من «فهمه الشعري» المتميز، والمصقول «للإسلام». ويدّعي سعيد أن رؤية دانتي للإسلام هي نتاج السلطة/المعرفة الغبيتين، وهي بناء كوني، وجغرافي، وتاريخي، وأخلاقي في الوقت نفسه (الاستشراق 69). ومما لا شك فيه، وبحلول الوقت الذي كتب فيه دانتي الكوميديا الإلهية، فقد كانت فكرة أوروبا

(1) Soliadad Gacrci (ed.), *European Identity and the Search for Legitimacy*, pp. 46-47

في طور الاندماج. ولكن لوضع دانتي ضمن منطق الجغرافيا والجغرافيا الخيالية للاستشراق، كما قال الفيلسوف السوري صادق جلال العظم في مراجعته ونقده لكتاب الاستشراق، هو أمر ينطوي على مفارقة تاريخيّة لا مبرر لها. وتم تشكيل أوروبا (الغرب في وقت لاحق) بشكل جزئي من قبل العالم المسيحيّ والحضارة الإسلاميّة. والإسلام كموضوع للخطاب، وبالتأكيد كاسم علم، ما هو إلاّ تطور لاحق. ومؤخراً عمل الإسلام على عزل مصطلحات مثل المحمدية (كما لو كان محمد للإسلام كما هو يسوع للمسيحية) في خطاباتهم الغربيّة. وبعيدا عن كونه موضوعاً لذات تأسيسية تُسمى أوروبا، يعدّ الإسلام في المقام الأوّل موضوعاً لخطاب مسيحي وغربي يُسمى دين.

وعلى أساس مبدأ أوكام Occam في الاعتماد على البساطة وحدها، يمكننا على نحو أفضل تبرير التمثيلات المسيحيّة للإسلام بالإشارة إلى الصراع بين الأديان، وليس الظاهرة ما وراء التاريخية المسماة الاستشراق. وأود أن أقترح أن الخطاب الدينيّ يسبق الاستشراق، وظهور فكرة أوروبا، والجغرافيا الخيالية للشرق والغرب. لم ينجح سعيد قط في توفير تبرير مناسب لوصف الفرق بين الشرق والغرب. كما أنه لا يأخذ في الحسبان وجهات النظر المسيحيّة التي يكون فيها مكان مولد يسوع مركز العالم. ويعدّ الشرق والغرب بالنسبة للمسيحيين متصلين ببيت لحم والقدس -أيّ بالأراضي المقدسة، وليس غيرها. في الواقع، كان هناك تمييز بين الشرق والغرب داخل العالم المسيحيّ نفسه: إذ كانت القسطنطينية الشرق وكانت روما الغرب. وحتى الآن يتم الإشارة إلى الأرثوذكسية اليونانية والكاثوليكية الرومانية أنهما الشرق والغرب. فقد كان للمسيحيين إحساس غير منظم لغرب أوروبا الموحدة مقابل الشرق غير الأوروبي. وخلال القرن العشرين، ولاسيما منذ الحرب العالمية الثانية، نجد أن الجغرافيا الخيالية للشرق والغرب قد أشارت في المقام الأوّل إلى المنافسة والصراع الأميركي والسوفييتي. فهي تعني التفرقة الداخلية للحضارة الأوروبيّة. وبوضوح، تم تخيل الفرق بين الشرق والغرب بشكل مختلف على مر الزمن. ولتبرير الإسلام (وهو الذي يعدّ أساساً موضوعاً للخطاب المسيحيّ، والخطاب النظري على أساس الدِّين) في الرجوع إلى الاستشراق، نجد أنه أمر ينطوي على مفارقة تاريخيّة. لقد اقترحت، على العكس من ذلك، أن الصراع والمنافسة

الإسلاميّة المسيحيّة كانا مُوَلِّدي الهوية الأوروبيّة، ومن ثم الهوية الغربيّة.

وهكذا، لو أن سعيداً أولى المزيد من العناية للكيفية المتنوعة، التي تم بها تخيل الفرق بين الشرق والغرب، لكان أدرك ما تنطوي عليه روايته المجزوءة عن مبادئ الاستشراق الأساسية من مفارقة.

دعونا نلخصها هنا: الأول هو الفارق المطلق والمنهجي بين الغرب، وهو عقلاني، ومتطور، وإنساني وفوقي، وبين الشرق، وهو منحرف، ومتخلف، ودوني. والمبدأ الثاني أن التجريدات المتعلقة بالشرق، ولاسيما تلك التي تستند إلى نصوص تمثل حضارة شرقية «كلاسيكية»، دائماً ما تكون أفضل من الأدلة المباشرة المستمدة من الواقعيات الشرقيّة الحديثة. والمبدأ الثالث هو أن الشرق أبدي، وموحد، وعاجز عن تعريف نفسه؛ لذا، فمن المفترض أن المفردات المعممة المنتظمة لوصف الشرق من وجهة نظر غربية أمر لا مفر منه، بل حتى «موضوعي» من الناحية العلميّة. والمبدأ الرابع هو أن الشرق في أعماقه شيء يجب خشيته (الخطر الأصفر، وجحافل المغول، والمحميات السمراء) أو السيطرة عليه (عن طريق التهدئة، والبحث، والتطوير، والاحتلال المباشر كلما أمكن ذلك). (الاستشراق 300– 301).

إذا عملنا على استبدال الدِّين بالشرق، والأمور التي يجب خشيتها بالمؤثرات الدينيّة والثقافيّة (العنف المُقَدَّس)، والأشياء التي يجب السيطرة عليها (بالعزل السياسي أو الاقتصادي أو بالاهمال)، عندها ستكون المفارقة والسخرية واضحة. ويعمل سعيد على جعل الدِّين شرقيا عند النقطة التي ينقذ بها الإسلام من الاستشراق. فإن الآخر الملهم من قبل المستشرق الذي ينتقده سعيد يشبه كثيراً تمييزه الدينيّ العِلمانيّ، وهو يشبه إن لم يكن يقلد التمييز بين الشرق والغرب. وإن هذه مفارقة، وسخرية مضاعفة لأن سعيداً عمل بجد، وعلى نحو أكثر فعالية من أيّ شخص آخر لتسليط الضوء على الطابع البغيض للتمييز بين الشرق والغرب. وحيثما حدث هذا التشابه، نجد أن سعيداً يعيد صناعة هذا التمييز المستشرق بين الشرق والغرب، والمجموعة الكاملة من الفروق الفرعية المرتبطة به، مثل: التصوف– العقلانية، الطفوليّة–النضج، الدنيوي–الأخروي، الميثولوجيا–التاريخ، الانحطاط–الحيوية،

الاستبدادي-الإنساني. ويرفض سعيد تمييز المستشرق بين العقلانية الغربيّة والتصوف الشرقي فقط، للسماح بعودة هذا التمييز تحت عناوين العلمانيّة والدّين. ويعدّ التمييز الدينيّ العِلمانيّ استشراق سعيد، أيّ الطريقة التي بها ينتج الآخر لاستخداماته الخاصّة. إن النقطة التي أريد التوصل إليها هي أنه في المحاججة ضِدَّ التفكير الثنائي المزدوج والمانويّ، حيث يتعلق الأمر بالشرق والغرب، فإنّه يؤدي إلى إعادة إنتاج مثل هذا التفكير في مكان آخر. فالدين والعلمانيّة هما الشرق والغرب في الجغرافيا الخيالية لسعيد. ينظر سعيد ويحكم على الوعي الدينيّ على أنه ناقص تأسيسياً وغير قابل للإصلاح، وذلك من منظور وعي مستنير، وعقلاني، وغير دوغمائي، وعلماني (أوروبي!).

لأكن واضحا: أنا لا أقصد أن أناقش أو أفند ادعاء سعيد أنه تم تشييد الإسلام بوصفه موضوعا للخطاب الاستشراقي. فقد أنشأ هذه النقطة بشكل مقنع. أنا أريد أن أفند نطاق ادعائه وحسب. فإذا عمل سعيد على قصر وتحديد تحليله بما يمكن أن يفسره (طريقة إعادة تشكيل الإسلام في القرن الثامن عشر عن طريق المخيلة الاستشراقيّة)، عندها سيكون أقلّ عرضة للانتقاد. إنَّ مثل هذا التحليل من شأنه أن يجبر سعيداً على إيلاء الاهتمام والتعامل على محمل الجد وبمزيد من التطور النظري لإشكالية الدِّين والعلمانيّة في وصفه. فالدين والعلمانيّة هما من ضمن العموميات، وهي مثل غيرها لا مفر منها، وتبدو أحيانا مفيدة. وقد يساعدانا في تسليط الضوء على بعض الأمور من خلال ربط الأشياء الأخرى بالظلام. وهذه هي الحال دائماً مع كل ما نفعله، إذ إنه لا يمكننا الإضاءة على كل شيء في وقت واحد. فيمكننا اتخاذ بعض الأمور على محمل الجد فقط من خلال العمل على تجريد وتعميم الآخرين. هذا أمر لا مفر منه. ولكن، لا يمكننا أن نعرف الافتراضات كافة، والمفهوم الثقافيّ المشترك الذي نتخذه عندما نصنع ادعاءات من أيّ نوع. فقد كان الاستشراق، التمييز الشنيع بين الشرق والغرب، والشعور الثقافيّ المشترك لأولئك الذين يسميهم سعيد المستشرقين. ويعدّ التمييز الشنيع بين الدِّين والعلمانيّة جزءاً من الشعور الثقافيّ العام لسعيد. فلم يكن المستشرقون مذنبين بسوء الحكم أكثر من سعيد، وهو ليس أقلّ تقييداً بظروفه المعرفية مما كانوا عليه. وبينما اختلف أنا مع الاثنين، فإنني لا أميل إلى أن أكون شديد الانتقاد لهما.

الفصل الرابع

المؤثرات الدينيّة للثقافة: الإمبريالية

يتجه تاريخ العالم من الشرق إلى الغرب: فإذا كانت آسيا هي بداية تاريخ العالم، فإن أوروبا هي ببساطة نهايته.

(ج. و. ف. هيجل، مقدمة في فلسفة التاريخ، 92)

تعدّ أوروبا حرفياً عملية إعادة خلق للعالم الثالث.

(فرانز فانون، معذبو الأرض، 102)

لا يبدأ كتاب الثقافة والإمبريالية بما انتهى إليه كتاب الاستشراق، بقدر امتداد وتعقد التفسير الذي يصفه سعيد الآن مقارنة بوضوح الإمبريالية. كما تتجاوز قصّة الإمبريالية وثقافتها الحدود الجغرافية والإبداعية لـ الاستشراق: من تفسير للاستشراق بوصفه التمثيل والهيمنة الشنيعة على الشرق من قبل الغرب وصولاً إلى التفسير الواسع عن الهيمنة الغربيّة والمقاومة غير الغربيّة. ويعمل سعيد على تفسير ثقافة الإمبريالية أنها الظاهرة المعقدة، التي يعمل فيها كل من الوجود الاجتماعي والوعي الفرديّ، والعالم والنص، على تحديد بعضهما البعض. كما يصف العلاقة المعقدة والمتبادلة بين الإنتاجات المكتوبة مثل الرواية الأوروبيّة الواقعية، والممارسات الإمبريالية في الأراضي البعيدة جغرافيا. وباختصار، فإنه يعمل على تفسير الإمبريالية بوصفها ظاهرة ثقافيّة تحدث داخل العلاقات ذات المراحل المتعددة من القوة والمعرفة، التي هي غير قابلة للاختزال في اللغة، ويتم التعبير عنها بشكل سيء، عبر مصطلحات مثل «النصّ» و«الخطاب». فالإمبريالية، في رأيه، هي:

الممارسة، والنظرية، ومواقف المركز المتروبوليتاني Metropolitan الحاكم المسيطر على إقليم بعيد؛ ودائماً ما تكون»الكولونيالية نتيجة للإمبريالية، لأن الأولى زرع لمستوطنات في إقليم بعيد. وعلى حَدٍّ قول مايكل دويل: «إن الإمبريالية هي علاقة، رسمية أو غير رسمية، تكون فيها دولة ما مسيطرة على السيادة السياسيّة الفعالة لمجتمع سياسي آخر. ويمكن تحقيق ذلك عن طريق القوة، أو التعاون السياسي، أو عن طريق التبعية الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة أو الثقافيّة. الإمبريالية هي ببساطة عملية أو سياسة إنشاء إمبراطورية أو الحفاظ عليها». (الثقافة والإمبريالية، 9).

وبالتأكيد، فان هذا ليس كل شيء يتعلق بالإمبريالية، بل هي أيضاً تأثير دينيّ للثقافة. إنَّ مفهوم سعيد عن الإمبريالية، كما سأبين لاحقا، يفترض ويشتمل على المعارف الغامضة الخاصّة بالحروب الدينيّة الأوروبيّة في القرن السادس عشر، بالإضافة إلى الحركة البروتستانتية الأمريكيّة في القرن السابع عشر، وانتقادات الحماس الدينيّ الخاصّة بالقرنين السابع عشر والثامن عشر. كما أن معارضته للمؤثرات الدينيّة والثقافيّة هي أمر واضح في الاستخدام الفرديّ الشنيع لمصطلحات مثل المانوية ورسالة التيه. كما سوف أظهر سبب امتلاك هذه المصطلحات مثل هذه القوة من خلال توفير مختصر طويل وقصير وعرضي عن «التاريخ الدينيّ» للإيديولوجية. إذ تعدّ لغة سعيد المعارضة للدين، بمثابة مدينة لهذا التاريخ. ومثل هذا التاريخ يساعد في التأكيد على علاقته المستمرة، على الرغم من توسطه الكبير، مع نقد ماركس لإيديولوجيا البرجوازية بوصفها ظاهرة دينيّة. وهنا، تعدّ الثقافة ميدان معركة للنشاط المتناقض المحكم للفيتيشية والتعمية.

التاريخُ الدينيّ للإيديولوجيا

إن هذا التاريخ الديني للإيديولوجية تاريخ طويل: ربما ينبغي أن أقول ما قبل التاريخ، إذ إن مصطلح الإيديولوجية لم يبتكر إلاّ في أواخر القرن الثامن عشر من قبل ديستوت دي

تراسي، الذي يدل مصطلحه على «علم الأفكار». ولكن قبل فترة طويلة من صياغة هذا المصطلح، وتقريبا منذ ذلك الحين، كان للأفكار المرتبطة بهذه الإيديولوجية صدى سلبي. إذ عمل جورج لارين على تتبع الظهور التاريخيّ لهذه المجموعة من الأفكار، التي بقيت حتى الآن بلا اسم، لشخص يدعى نيكولو ميكافيلي، وقد كان شديد الاهتمام بالدور الذي يؤديه الدِّين في دعم أو تقويض السلطة الأميرية. وتوصل ميكافيلي إلى استنتاج مفاده أن الدِّين والسلطة والهيمنة تسير جنبا إلى جنب[1]. وبناءً عليه، فينبغي على الأمير أن يبذل كل ما بوسعه لصقل ظهور الفضيلة الدينيّة، وفي الوقت نفسه يكون دوما على استعداد للتصرف خلافا لتلك الفضائل من وراء الكواليس. كما يفرق ميكافيلي بين ظهور الفضيلة الدينيّة وواقع السلطة الأميرية. ومن بين أمور أخرى، ينبغي على الأمير تنمية قدرته على الكذب بشكل جيّد. ولكن، من الغريب أن لارين لم يبدأ نقاشه بكتاب الجمهورية لأفلاطون. لأنّ أفلاطون كان قد أعلن عن كل الإشكاليات السياسيّة والمعرفية التي تقوم عليها فكرة الإيديولوجية. فقد يتبنى السياسية المثيرة للمشاكل، التي تواجه كيفيّة التوفيق بين مراكز الرجال المختلفة في المجتمع المرتب هرميا. ولتحقيق هذه الغاية، يستخدم أفلاطون الأسطورة الدينيّة التي تمثل فيها الأنواع المختلفة من المعادن – الذهب والفضة والحديد والبرونز – رُتب الولادة والوضع الاجتماعي. ووفقاً لـ «أسطورة أور»، فان الإله قد خلق درجات مختلفة من الرجال من خلال خلطهم مع معدن محدد عند الولادة. فالحكام (أو الملوك الفلاسفة) ذهبيو الولادة، والمساعدون (أو طبقة المحاربين) فضّيو الولادة، والحرفيون والمزارعون (طبقة الحرفيين) حديديو وبرونزيو الولادة. إن أفلاطون يعلم أن هذه الأسطورة ليست صحيحة، لكنها تعدّ شكلاً ضرورياً من أشكال الكذب، أو ما يسميه «الكذبة النبيلة»[2]. وهذا ما يمهد إلى الإشكالية المعرفية لـ «المظهر والواقع»، التي تكمن وراء فكرة الوعي الزائف.

ولنضع أفلاطون جانباً، فإن خلاصة حجة لارين هي أن ميكافيلي يرى الدِّين من الناحية العمليّة بوصفه عملية تنطوي على أداة إشكالية قوية محتملة للسلطة الأميرية[3]. ففي

(1) Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, pp. 17-18, 27.

(2) Plato, *The Republic of Plato*, p. 64.

(3) Larrain, *Ideology*, p. 19.

كتاب الأمير، يصنع ميكافيلي محاججته الشهيرة (أو الشائنة) حول الفضيلة التي ينبغي على الأمير أن يتحلى بها. فلا ينبغي أن يكون شديد الفضيلة والعفاف، مما يجعله غير قادر على أن يتصرف مثل الوحش عندما يستدعي الأمر ذلك، خاصة في مواقف يكون فيها السلوك اللاأخلاقي ضرورياً؛ لأن الرجال ليسوا دائماً فضلاء، لكنهم غالباً ما يكونون سيئين. ومن المهم أن يظهر الأمير امتلاكه لفضائل ما، ولكن امتلاك مثل هذه الفضائل يعدّ أمراً خطيراً. «وهكذا فمن الجيد أن تبدو رحيماً، ومؤمناً، وإنسانياً، وصادقاً، ودينياً، وأن تكون كذلك فعلاً، ولكن يجب أن يكون عقلك ميالاً وقادراً على التغير نحو الصفات المعاكسة، في المواقف التي تستوجب منك أن تكون نقيض تلك الصفات». يتفهم ميكافيلي تعقيدات الدِّين والسلطة السياسيّة. فالدين (وغيره من الفضائل) يجعل الناس أسهل للانقياد وللحكم، لكنه يحذر من تأثير ذلك على الأمير. وفي حين أن من المهم قبل كل شيء أن يكون الأمير متديّنا، فإنّه لا يمكن أن يغيب عن بال الأمير أبدا المثل القائل «الغاية تبرر الوسيلة». كما يجب على الأمير استملاك السلطة الإلهية لاستخداماته الخاصّة وأن «يفضل الدِّين (حتى ولو كان يُعتقد أنه غير صحيح).» وكلما كان الأمير حكيماً، ازداد دعمه لـ«الإيمان بالمعجزات التي يتم الاحتفاء بها في الأديان، حتى وإن كانت زائفة»[1]. في لغتنا، تعدّ المعتقدات الخاطئة أسلحة إيديولوجية في خدمة المصالح السياسيّة، وخاصة عندما تكون تلك المعتقدات ذات طابع دينيّ.

ومن ميكافيلي، ينتقل لارين إلى كتاب فرانسيس بيكون؛ الأورغانون الجديد، وفكرته عن الأوثان. تعدّ مناقشة بيكون الشهيرة عن أوثان القبيلة، والكهف، والسوق، والمسرح، التي يستخدمها سعيد في تحليلاته الخاصّة، حاسمة، وفقاً للارين، ولعدد من المُفكِّرين الذين تصارعوا مع وظيفة الدِّين في المجالات الاجتماعيّة والسياسية في الحياة. واللافت للنظر أن لارين لا يقول شيئاً عن مغزى كلمة «وثن» نفسها. هذا أمر غريب لأن فكرة عبادة الأوثان هي عنصر مهم في إشكالية واقع الإيديولوجيا ومظهرها. فيمكن وصف الوثنية أنها شكل غير دينيّ من الوعي الزائف. وتعد هذه الفكرة جانباً مهماً من جوانب استخدامات

(1) Niccoló Machiavelli, *The Prince and the Discourses*, p.64-66, 147, 150, 195.

بيكون لهذا المصطلح، وتتضح من خلال مناقشته الاستهلالية لـ«الأوثان والمفاهيم الخاطئة» في الأورغانون الجديد. ووفقاً لبيكون، فإن الأوثان (أو المفاهيم الخاطئة) «متأصلة في الطبيعة البشرية». وأن أوثان «هذه القبيلة»، كما يُسمّيها، تشمل النشاط المعرفي لفرض النظام على الاضطراب الطبيعي وعدم انتظامه، والالتزام الجازم للافتراضات المسبقة التي تعمل على تكييف وأقْلَمَة «البيانات»، وتشجعنا على تجاهل الأدلة السلبية، كما وتشمل الرغبة في «الأسباب النهائية، والميل نحو الفكر التجريدي. (وهذا هو مفهوم الوثنية، التي أعتقد أن سعيداً أخذها بعين الاعتبار عندما أشار إلى «الأوثان الرسمية المختلفة التي تتلقى التبجيل من الثقافة والنظام» (العالم والنص والناقد)[1]. وتشير «أوثان الوكر» أو «الكهف»، كما تسمى أحيانا، إلى خصائص مبدأ الفردية والمشاكل التي تسبب التفاهم. فهي تعمل على تلويث التفاهم من خلال تشجيع التحيز (أو عدم الشمولية)، والتركيب المفرط أو التحليل، وحماسة الحزب (من سيتم تأييده، والأمور القديمة أو الحديثة؟) و«ضيق الموضوع». ويدعو بيكون المفاهيم الخاطئة التي تنبثق من اللغة، ومن الكلمات والأسماء، بـ «أوثان السوق». فقد تتعلق أوثان السوق بعدم إحاليّة بعض الأسماء، وذلك أن بعض الكلمات لا تشير إلاّ إلى كائنات وهمية، بينما هناك ما يشير إليها بشكل سيء أو بطريقة مشوّشة. فالكلمات تخلق الكائنات التي لا وجود لها، وتسيء فهم تلك التي لها وجود فعلي. أما المجموعة الرابعة من المفاهيم الخاطئة التي تشوه التفاهم والفهم فهي «أوثان المسرح». يشير بيكون هنا إلى ثلاثة أنواع من النظريات: السفسطائية، والإمبريقية (التجريبية)، والخرافية. وتشير الأولى إلى ميتافيزيقا العلم الأرسطي، والثانية إلى الطرق الاستنتاجية لمعرفة العالم الطبيعي، والثالثة إلى اللاهوت. فاللاهوت (أو الخرافات) مؤذ بصورة خاصّة؛ لأنه يفسد الفلسفة[2].

لم تغِب خصوصيّة العلاقة بين الوثنية والإيديولوجيا عن ملاحظة العلماء الآخرين. إذ يقوم موشي هولبرتال، وإفيشاي مارغاليت بتصوير بيكون أنه شخصية متأخرة في نقد الإيدولوجيا، ويعدّان أن نموذجه الأوّلي هو النقد الإنجيلي للوثنيّة. كما يجادلان أن اليهود

(1) لا يُوردُ المؤلف رقم الصفحة التي أُخذ منها الاقتباس: (المترجم).

(2) Francis Bacon, *Advance of Learning and Novum Organum*, p. 319-331.

والمسيحيين المذكورين في الكتاب المُقَدَّس يعملون على تفسير الوثنية في المقام الأوّل من الناحية الأخلاقية، كعلاقة شخصية بين الله والبشر. وبناءً على هذا الرأي، يعدّ الإسرائيليّون زوجة الله، والكنيسة هي العروس والمسيح هو العريس. وبما أن الوثنية هي استعارة جذرية للخيانة في إطار العلاقة الزوجية، فكذلك الأمر في علاقة الإنسان بالله. وبالنسبة للمفكرين في الكتاب المُقَدَّس، تعدّ الوثنية جريمة أخلاقية، وخطيئة جنسية -مجازياً- في حدود العلاقة بين الله والإنسان[1]. وفي المقابل، يفسر المفكرون المُحْدَثون ومفكرو ما بعد الكتاب المُقَدَّس الوثنيةَ بوصفها خطأ معرفيا يتم تحديده في المقام الأوّل عن طريق التجسيمية.

ويدعي كل من هولبيرتال ومارغاليت أن ابن ميمون كان الشخصية المحورية في التحوّل خلال فترة ما بعد الكتاب المُقَدَّس من الوثنية المُفسّرة بوصفها زنا، إلى الوثنية بوصفها خطأ معرفياً كبيراً للإنثروبومورفية [التجسيمية]. ويبرز هذا الخطأ كلما تم تفسير الله أنه جسد له عواطف وحياة نفسية، أو عندما يتم تصوير الله كياناً مركّباً معقداً. كما أن الأخطاء الميتافيزيقية الكبيرة للتجسيد والتعددية المتمثلة في التجسيمية تقوّض كمال الله. إن هذا التحوّل في معنى الوثنية، كما يضيف هؤلاء، كان جزءاً من سلسلة مفاهيمية من الانتقادات الدينيّة الأصلية، ثم الإضافية التي يعدّ تأثيرها التهكمي الساخر نقدا للديانة الوثنية نفسها. ويصفون هذه السلسلة على النحو التالي: «انتقاد الوثنية من الديانات السماوية، وانتقاد أديان الشعوب من جانب التنوير الدينيّ، ونقد الدِّين بصفة عامة من جانب التنوير العِلمانيّ، وأخيرا انتقادات الإيديولوجيا»[2]. إن مفهوم سعيد للنقد العِلمانيّ ينتمي إلى هذه المرحلة الرابعة التي يفسر فيها الدِّين بوصفه عبادة أوثان، وفي نهاية المطاف أنه إيديولوجيا. وسوف أقدم بالتفصيل وجهة نظر سعيد للإمبريالية وعلاقتها مع هذه المواضيع في وقت لاحق، وبعد إضفاء مزيد من التفاصيل حول التاريخ الدينيّ للإيديولوجيا.

تميزت الحلقة الأولى في السلسلة الفكريّة للانتقادات الدينيّة الداخلية والخارجية، باعتماد

---

(1) Moshe Halbertal, *Idolatry*, p. 319-331.

(2) Ibid, pp. 109-112. ولطريقة مغايرة لتصوير العلاقة بين الدين والإيديولوجية ووضع أطر مفاهيمية لها، انظر: Louis Feuer, *Ideology and the Ideologists*,p. 169-173.

الانتقادات الداخلية لوثنية دين الشعب على الديانات التوحيديّة. وترتكز هذه الانتقادات حول الشخصية الأسطورية، والخيالية لدين الشعب، التي تعدّ في النهاية نتيجة لتشويه الحقيقة. وقد وسّع المسيحيون هذه الانتقادات الداخلية للوثنية لتشمل جميع أشكال الوثنية الشعبيّة والخاصة بالنخبة على حَدٍّ سواء. فقد «قلبوا النصّ»، عن طريق تطبيق الانتقادات نفسها على وثنية «النخبة» التي طبقها أولئك النُقّاد على وثنية «الشعب». وقد أدى نقد الوثنية إلى انتقادات اليهود من الداخل وانتقادات المسيحيين من الخارج لدين الشعب، الذي كان أكبر أخطائه -كما كانت الحال مع ابن ميمون- هو التجسيم. ويصف كل من هولبيرتال ومارغاليت هذه الانتقادات الداخلية من اليهود والخارجية من المسيحيين للتجسيم الصريح المبسط لدين الشعوب أنها «تنوير دينيّ». ومن المرجح أن سعيداً يجد هذا المفهوم متناقضا؛ لأنه يجمع بين متضادين. فحسب رأيه، الدِّين والتنوير خصمان. فالتنوير هو الذي حررنا من التعاليم الخارجة على الدين. أما واضعو هذه السلسلة، فقد كان لهم رأي مختلف. فوفقاً لهم، فقد كان هناك تنوير دينيّ، وقد وقع ضحية منطقه، عندما أصبحت الأشكال المستنيرة للتوحيد نفسها هدفا للنقد العِلمانيّ. ويشكل هذا «الأثرُ الارتداديّ» -إذا جاز التعبير- الحلقة الثالثة في السلسلة المفاهيمية. إذ يرتكز التنوير العِلمانيّ حول السلطة المعرفية للتعاليم، إلى أبعد من نقد التنوير الدينيّ المتناقض للسلطة التقليدية. وفي ظل ظروف التنوير العِلمانيّ، يصبح كل شكل من أشكال السلطة مشتبها فيه، وبناء عليه يجب أن يبرر نفسه أمام المنطق.

أود أن أشير في عودتي إلى تفسير لارين أن بيكون ينتمي -مع بعض الغموض- إلى هذه الحلقة الثالثة في السلسلة المفاهيمية من الانتقادات. كممثلين لخط بيكون بالتفكير، استشهد لارين بهوبز، ولوك، وهيلفيتيوس، وهولباخ، وديدرو. ولقد كانت الشخصيات الثلاث الأخيرة مهمة في حركة التنوير الفرنسية. أنتجت فرنسا -وهي أكثر مواقع حركة التنوير راديكاليّة- خطاباً راديكالياً مناهضاً للكهنة حول الخداع الكهنوتي. لقد أدى «الكاهن المخادع» إلى مؤامرة على الشعب لمصلحة الطبقة الأرستقراطية الكنسية. في بعض المناحي، كان هذا المنظور متقدما بخطوتين إلى الأمام. لكنه يمثل أيضاً خطوة واحدة إلى الوراء؛ لأنّه أظهر لهجة بيكون عن الشخصية التنظيمية للخطأ المنهجي أو التوهم بفكرة المؤامرة المتزايدة

في عدم البلورة والانتظام. هذا لا يعني أن نغفل، كما لاحظ لارين، عن غموض بيكون بشأن ما إذا كانت الوثنية نتاج الطبيعة أو الرعاية، وسواء أكانت في مأمن من حيل الإنسان أم لا[1]. ويعمل التنوير العِلمانيّ على تعقيد هذه الصورة المعرفية التي رسمها التنوير الدينيّ من خلال تعقب مصادر الخطأ المعرفي أو الوهم، ليس فقط في مجال الخيال والتقاليد، بل في البنية الأساسية للإرادة والإدراك كما قال كل من ديكارت وكانط. ومن خلال تحويل تركيز النقد من دين الشعوب إلى الدِّين بصفة عامة، عمل التنوير العِلمانيّ على تمهيد الطريق لفكرة الدِّين الواضحة كإيديولوجيا. فيوفر التنوير العِلمانيّ مجموعة من الصور التي فيها يفسر الدِّين أنه «بمثابة معتقد غريب يقوم فيه الإنسان بإخضاع نفسه لمخلوقات من خياله مما يؤدي إلى نفوره من مصالحه الحيوية»[2].

ويعدّ ماركس أهمّ شخصية (بعد نيتشه) في المرحلة الرابعة من الانتقادات الدينيّة الداخلية التي أصبحت فيما بعد خارجية. فماركس الشاب[3] هو تتويج وإنهاء لمسار فيشته، وهيغل، وفيورباخ في المثالية الألمانية. وهناك فكرة مركزية للمثالية الألمانية وهي أن الأنا تفترض الآخر، وهو غير الأنا الذي هو شرط مسبق للوعي[4]. ووفقاً لفيورباخ، الذي طور هذا الرأي

(1) Larrain, *Ideology*, pp.21-22. يختتم لارين نقاشه بمسح موجز لمواجهة الإيديولوجيا مع اثنين من تقاليد الفكر النقدي في ما بعد التنوير: الوضعيّة الفرنسيّة، والمثاليّة الألمانيّة. ينبع التقليد الفرنسيّ من أعمال أوغست كومت (1798–1857) هو تطويرٌ للثيمة البيكونيّة (نسبة إلى بيكون) المتعلقة بالمعرفة الخالية من التشويه. يبلغ هذا التقليد الوضعيّ أوجه –وفقاً للارين– في حلقة فيينا Vienna Circle. وبالمقابل فالمثاليّة الألمانيّة، تبلغ ذروتها في قلب ماركس الماديّ لفيورباخ، وهي تمثل أكثر بيانات الإيديولوجيا نفوذاً وتأثيراً (ص 28–34).

(2) Halbertal, *Idolatry*, p. 112-114.

(3) أُشيرُ إلى الجدل المؤثر لـ لويس ألتوسير في *For Marx* حول الطبيعة اللاماركسيّة لماركس في بداياته. وفقاً لهذا الرأي، فإن مؤلف كتاب *Economic and Philosophic Manuscript of* 1844 وكتاب *The Holy Family* كان إنسانيّا فيورباخيّا (نسبة إلى فيورباخ). ويعدّ ألتوسير أيضاً كتاب *The Jewish Question* ومقالة «Contribution to the Critique of Hegel's *Philosophy of Right*» عملين إنسانيين. إن ادعاءات ألتوسير ما زالت مثار جدل حتى بعد ما يقرب من ثلاثين عاما، وما زالت تُوَلِّدُ ردودا جديدة. إنني أنحاز إلى أولئك الذين «يقسمون الاختلاف» بين ادعاء ألتوسير أن ماركس خضع «لانفصال إبستمولوجي» بعد عام 1845عن الإنسانية الهيجيلية الفيورباخية، وبين ادعاء أولئك الذين يجادلون أن ماركس الشاب ما زال حاضرا في ماركس «الناضج». إنهم يقرون بالانفصال، لكنهم يُصرّون دوماً على وجود لغة ومنطق وثيمات هيجليّة في ما يعده ألتوسير أعظم أعمال ماركس في فترة نضجه، وهو كتاب *Capital*. انظر: Michael Rosen, *On Voluntary Servitud*, p. 207-219..

(4) Charles Taylor, *Hegel*, p. 91.

بدقة، فإن الذات الواعية تجعل من نفسها موضوعا للانعكاس، وتصبح على دراية ومعرفة مع نفسها بهذه الطريقة. ومن خلال عملية إسباغ الآخرية على الذات، فإن (أَخْرَجَة الوعيّ أو الذاتَوِيَّة) وحسب هي التي تواجه الذات ككائن، وتغدو النفس المُدْرَكَةُ بشكل كامل. فنصبح عارفين لأنفسنا، أو أننا نصبح واعين ذاتياً من خلال التجسيد الخارجيّ حسب، أو المدرك بالحواس لوعينا الذاتيّ، فالوعي الذاتيّ ليس أقلّ من «أن تصبح هدفاً وإدراكاً لنفسك». ولا يتردد فيورباخ في استخلاص الاستنتاج الواضح أن الوعي لا وجود له من دون الوعي الذاتيّ. «فإن الوعي بالله هو الوعي الذاتيّ، ومعرفة الله هي معرفة النفس. فمن خلال الرب، ستعرف الإنسان، ومن خلال الإنسان ستعرف الله، فالجملتان متطابقتان»[1]. وإذا عمل فيورباخ على اختزال إله هيغل –الذي يصل إلى معرفة الذات وتحقيقها في التاريخ، من خلال الخروج من نفسه (اغتراب الذات) والعودة إلى نفسه (المصالحة) –في أنشطة العقل البشري البنائية الإسقاطية، عندها سيعدّ ماركس النتائج المترتبة على ذلك النشاط وثنيّة. كما أن الدِّين يمثل علاقة نفور وعلاقة مزيفة للذات، تفترض فيها جوانب النفس كقوة غريبة يقدمها الإنسان بشكل سلس. ووفقاً لماركس، «الدِّين في الواقع هو وعي المرء بذاته وإدراكه لها طالما أنه لم يعثر على نفسه بَعْد، أو أنه فقد نفسه مرة أخرى». إن ماركس، في أوج مهارته البلاغية، يضيف أن «الدِّين هو آهة من الخليقة المضطهدة، وهو القلب في عالم لا قلب له، وهو الروح للأنسان في واقع لا روح فيه». وبعيدا عن مظاهر الذات الفضلى للإنسان، فإن الدِّين هو شكل من أشكال الانحطاط والمعاناة الإنسانيّة، وهو في الوقت نفسه، احتجاج على المعاناة. ولهذا السبب، يدعو ماركس إلى «إلغاء الدِّين كسعادة وهمية للبشر». فإن سعادتهم الحقيقية تتطلب منهم «التخلي عن أوهامهم» بشأن ظرف سيء ما لا يمكن تحمله من خلال الأوهام». وبالتالي، فإن نقد الدِّين هو الانتقادات الأولى لوادي الدموع هذا، الذي يشكل الدِّين هالته»[2]. وفي رأي ماركس، وباللغة الاصطلاحية المعاصرة، يعدّ الدِّين مفهوماً اجتماعيّاً.

(1) Ludwing Feuerbach, *The Essence of Christianity*, pp. 5-6, 12-13.

(2) Robert. C. Tucker, *The Marx-Engels Reader*, p. 53-54.

حتى الآن، قدمت وصفا مقلوباً لوجهة نظر ماركس. فعندما ينظر إليه من ذلك الجانب، فإن نقطة بدايته هي العمل. إذ إن ماركس ينتقد ما يعدّه نقد فيورباخ غير الكافي في فكر هيغل التجريدي. وعلى الرغم من دعوته للنقد المادي، ظل فيورباخ مشغولا بعمل الإنسان العقلي، مثلما انشغل هيجل بالروح. فقد تخلّل الاثنان من الأهميّة النسبية للعلاقات الاجتماعيّة التي يطالب ماركس بالانتباه إليها. وبسبب السيرورة التي من خلالها نعيد استنساخ أنفسنا والعالم المادي، فإن العمل الجسدي يلعب دوراً محورياً في مفهوم ماركس للاغتراب. وبالمعنى الصحيح للكلمة، يعدّ العمل خلقاً وتعبيراً ذاتياً إبداعياً عن الذات الإنسانيّة. وتحت هذا الوصف، فالعمل نوعية معيارية قوية وضرورية لماهية البشر. لأنّ العمل ليس مجرد وسيلة لتحقيق غاية – كالمال، بل هو الغاية في حَدٍّ ذاته. وبالنسبة لماركس، فإنّ المفهوم المجرد المفيد للعمل إنما هو تشويه لقيمته التأسيسية. وعندما يتم تصوير العمل أنه مجرد وسيلة، يصبح العامل بعيداً عن عملية الإنتاج، وعن حياته، ونشاطه وطبيعته الأساسية، أو ما يسميه ماركس «ماهيّة الأنواع.» إن النتيجة النهائية لهذا المفهوم المفيد للعمل إنما هو تدمير المجتمع البشري، لأن البشر غرباء عن بعضهم البعض. وينطوي إنتاج السلع على تجسيد وتغريب) الذات عبر ما ينتجه الفرد. وتستلزم هذه العمليّة، في إطار نمط الإنتاج الرأسمالي، إفقار النفس، ماديا وروحيا في وقت واحد[1].

فالدين هو النموذج الروحي لهذا الإفقار. وبما أن الله تعالى قوي وممجد، فإن البشر وضيعون. وحسب هذا الرأي، يعدّ الدّين إلهاً زائفاً، ورياء، والنموذج المثالي لـ«الوعي الزائف»[2]). فالإيديولوجيا وثنية بشكل علمانيّ. والآن، وباعتراف الجميع، يعدّ هذا التفسير قوياً؛ فلم يعمل ماركس صراحة على تطوير موضوع الوثنية بهذه الدرجة من الوعي الذاتيّ. أما تفسيري فإنّه يشير إلى مزيد من المؤثرات المنطقية لحجته أكثر مما كان يقوله حرفيا. واستناداً

(1) Ibid., pp. 72-76

(2) لا دليل يُثبت أنّ ماركس قد استخدم هذا المصطلح البتة. والإشارة الوحيدة إلى الوعي الزائف false consciousness في كل نصوص ماركس وإنجلز ترد، في رسالة كان قد أرسلها إنجلز إلى فرانز ميرنغ، إذ كتب فيها: «الإيديولوجيا عمليّة أُنجزت بوعيٍّ من قبل ما يُسمى بـ مفكر –هذا صحيح– ولكن بوعي زائف. فتبقى القُوى الحقيقيّة الدافعة التي تُحفِّزُهُ غير معروفة لديه؛ فيما عدا ذلك، لا يُمكن أن تكون عمليّة إيديولوجية. وبذا فهو يتخيّل قوى دافعة زائفة أو ظاهرية» .(Tucker, *Reader*, p. 766)

إلى هذا الرأي، يعدّ الله المعبودَ الذي يجب أن يُحطم. وينبغي على الله أن يموت؛ لأن الله الحي يعني موتا متلازما للعامل. والله يترعرع على العمالة المغترَبة المبعدة التي لا روح لها. وبالتالي فإن تشييء الله هو اغتراب للإنسان. وبالنسبة لماركس، ليس هناك مجال لاسترداد الذاتية المغتربة كما هي الحال بالنسبة لهيجل وفيورباخ؛ فالاغتراب هو طريق باتجاه واحد، أما الفقدان الذي يشعر به العامل، أو الذات المتدينة، فغير قابل للاسترجاع[1]. وبدلا من تحرير البشر، يقوم الدِّين بإهانتهم وتشويههم وإفقارهم. ومثل النموذج المثالي للوثنية، فإن الدِّين هو الحيلة الإيديولوجية لسيادة الملكية الخاصّة، واحتكار رأس المال، وهو أيضاً سلاح غير فعال ضدهما. فإذا كانت الرأسمالية هي شهوة السلع أساساً، فإن الدِّين هو شهوة الأشخاص النافرين المبعدين. ولكن، وفي حين يعدّ ماركس هذه الشهوة غير فعالة عاطفيا، فإن سعيداً يعتبرها خطراً اجتماعياً وسياسيًا. تعدّ الإمبريالية، -لنبالغ في القياس قليلا ونُحَمِّله أكثر مما يحتمل- فيتيشية الذات الاغترابية بشكل جماعي.

ويختتم هولبيرتال ومارغاليت نقاشهما مجادلين، أن المرحلة الحديثة أو الرابعة من نقد الوثنية، تمتلك ثلاثة أشكال استراتيجية: الإحلال، والتوسيع، والانقلاب. لقد سن كل من بيكون وماركس الاستراتيجية الأولى مع انتقاد الأوّل للأفكار الخاطئة، ورفض الأخير لفيتيشية السلع كعبادة فاسدة[2].ولكن تفسير هولبيرتال ومارغاليت قد لقي مشاكل، عندما أخفقا في تخصيص نسخة من الإشكالية المعرفية لماركس. فلن يكون لنقد ماركس للعمالة المُغترّبة، والانعتاق الليبرالي، والفيتيشية السلعية أيّ معنى، إلاّ في ضوء التعمية (الذاتية المدفوعة غوغائياً، والموضوعية) المدفوعة بيروقراطيا التي تنتجها الرأسمالية. إذ لا يجب قبول الأفكار المبتذلة للوعي الزائف للاعتراف باستمرارية بعض أشكال الإدراك الخاطئ (الممنهج) أو الرغبة في أن تكون الأمور مدركة بشكل خاطئ (ديماغوجيّ)[3]. وما كنت

(1) Ibid., pp. 72-74.

(2) Halbertal, *Idolatry*, p. 242-243.

(3) أتفق مع ذلك التقليد في الفكر الماركسي الذي يزعم أن الوعي الزائف هو أقل مظاهر فكرة ماركس للإيديولوجيا أهمية. وفقاً لهذه النظرة، يفسر ماركس الإيديولوجيا أنها ساحة قتال تتقاتل في رحاها الاهتمامات المتنافسة. لا ماركس ولا التقليد الكلاسيكي الماركسي يأخذ بفكرة أن الإيديولوجيا تُسْتَمد من طبقة وتُعمي طبقة أخرى. لكنهم يتمسكون بفكرة أن الإيديولوجيا تخدم المصالح الطبقية، وأن الناس غالباً ما يسيؤون فهم ماهية مصالحهم، أو أنهم

أسميه الإشكاليات المعرفية والسياسية، هي أمور غير منفصمة عن وصف ماركس المبعثر للإيديولوجيا. إن مفهوم الإيديولوجيا، التي تعدّ مهمة في نقاش سعيد للاستشراق، وثيق الصلة بجدله حول الإمبريالية.

«التوسيع» هو الشكل الثاني من المرحلة الرابعة لنقد الوثنية، الذي يتميز بتوسيع الانتقادات لجميع المرشحين المحتملين للعبادة. ويمكن أن يوصف أنه شكل مبالغ فيه من «المبدأ البروتستانتي» لِـ بول تيليك، أو «التوحيديّة الراديكاليّة» لِـ هـ. ريتشارد نيبور. إنه يشبه تحليل نيتشه لإرادة المسيحيين للحقيقة، التي هي في نهاية الأمر تقَوّضُ الإيمان المسيحيّ، وقد بلغت ذروتها في وفاة الإله المسيحيّ نفسه. ويرى كل من هولبيرتال ومارغاليت فيتجنشتاين مثالا يحتذى به في هذا الشكل من أشكال نقد الوثنية. لكنني أعتقد أنه من الأفضل وصفه على أنه شكيّة راديكاليّة، وعدم عدّ فيتجنشتاين متشككا راديكاليا. إن هذا النوع من الانتقاد يأتي بدافع الخوف الجذري في أن تكون على خطأ، وبالتالي فأنت تحكم بشكل غير صحيح، وبالمناسبة فإن هذا النقد ملائم للمفكرين المعاصرين المتأثرين بدريدا.

ويسمي هولبيرتال ومارغاليت الشكل الثالث من نقد الوثنية – بـ «الانقلاب». إنهما يزعمان أن هذا الشكل هو أكثر أشكال مهاجمة المؤسسات التقليدية والدينية Iconoclasm الحديثة راديكاليّة؛ لأنه يقلب نظام الرتب والترميز المعياري للعقائد التوحيديّة، والعقائد ذات الآلهة المتعددة، واليهودية المسيحيّة والوثنية. وكما لاحظا على نحو صحيح، فإن نيتشه يحتفل بالآلهة الوثنية بتأكيد الغرائز الصحية، المعززة للحياة، والبطولية للآلهة القوية، ويشوّه، في الوقت ذاته، سمعة شحوب وانحطاط الآلهة اليهوديّة والمسيحيّة[1]. ولكن ما لا يذكرانه هو احتفال نيتشه الحماسي بالإله الإسرائيليّ القديم يهوه، وإله الإسلام الله. وعلى

يتصرفون ضد تلك المصالح. انظر: جو ماكارني، *The Real World of Ideology*.

إنّ فكرة أن الإيديولوجيا تخدم اهتمامات طبقيّة معينة لهو زعم واه، عند مقارنتها بمفهوم الإيديولوجيا التقليدي المبتذل. بيد أن هذا المفهوم من الإيديولوجيا قويّ وفعال بما يكفي، كما نرى في كتاب ريموند ويليامز *Marxism and Literature*. يقول ويليامز بلغة واضحة ما يقوله فوكو بأسلوبه الأكثر غموضا: إن ماركس– ولا سيما فيما يتعلق بمسألة الإيديولوجيا– كان مؤسسا للخطابية. وتُغطي كتاباته والتقليد الضخم لـ «استجابة القارئ» المُسمّى الماركسية عدة آراء، بعضها متناقض. إن هذه التعدديّة هي سمة إشادة أكثر منها توبيخا.

(1) Halbertal, *Idolatry*, p. 244, 248-250.

الأقلّ، ينبغي أن يُكْسِب هذا الأهليّة لادعائهما أن قلب نيتشه لنقد الوثنية التقليدي يؤدي بالضرورة إلى الاحتفاء بالآلهة الوثنية على حساب الآلهة التوحيديّة. وما يحتاج إلى تأهيل أيضاً هو ادعائهما أن نقد نيتشه المقلوب (موت الله) يتضمّن تأليه الذات[1]. وقد توصلا إلى هذا الاستنتاج دون شك، من خلال قراءة جزئية لكتاب نيتشه هكذا تكلم زرادشت، على الرغم من عدم ذكر هذا الكتاب في مذكراتهما. وغالباً ما يتم تفسير زرادشت كدعوة إلى تأليه الرجل القوي، السوبرمان الذي يتغلب على الجوانب الصغيرة جداً من نفسه بقتل الله. وهناك من يقرأ ويفسر هذا الكتاب بوصفه قصّة تحذيرية تبين استحالة تأليه الذات[2]، وهذا على الأرجح يؤدي إلى خلق «الأقزام والمهرجين الأقوياء». فإنك عندما تقرأ هذا الكتاب وتفسره بهذه الطريقة، يصبح الرجل القوي عند نيتشه، ذلك الذي يدرك أن الله هو إرادة العدم والفراغ المُقَدَّس والطاهر، مدركاً نفس الأمور التي يعرفها العامل المحرر عند ماركس، الذي يعي أن تأليه الله هو اغتراب وإبعاد وتنفير للإنسان.

يعدّ نقد ماركس للإيديولوجية كفيتيشية تقاطعا لمفهوم ميكافيلي للدين بوصفه حيلة السلطة الأميرية، ومفهوم بيكون للأوثان كتزوير للوعي، ومادية هوبز، ومقاومة الإكليروس Anticlericalism [القيادة الكنسية] في حركة التنوير الفرنسية. وتمثل الحلقة الرابعة في السلسلة المفاهيمية لنقد الوثنية، كما يتضح من ماركس، تطرفا من جانب التنوير العِلمانيّ. وهنا ينتصر النضال ضِدَّ السلطة المحلية للدين إلى حَدٍّ كبير، وبالتالي فإن ادعاء ماركس الشهير هو: «بالنسبة لألمانيا، فإن نقد الدِّين قد اكتمل إلى حَدٍّ كبير». ولكن يتخذ الدِّين أهميّة جديدة بوصفه استعارة مجازيّة لأشكال التعمية جميعها: العنيفة وغير العنيفة، السلبية والعدوانية. فإذا كانت الإيدولوجيا شكلاً من أشكال الوهم الجمعيّ، أو اغتراب الذات الشامل، أو عالم

---

(1) يُخطئ هولبيرتال ومارغاليت بإشارتهما إلى أن تأليه الذات هي النتيجة النهائية لاستراتيجية القلب وحدها. يُوظِّف ماركس اللغة التي يستطيع المرء أن يستنتج من خلالها فكرة تأليه الذات: «يؤدي نقد الدين إلى تحرير الإنسان من الوهم، وبذا يصبح قادرا على التفكير، والفعل، وتصميم واقعه كإنسان فقد أوهامه واستعاد عقله؛ وسيدور حول نفسه التي ستكون كأنها شمسه الحقيقية. والدين ما هو إلا الشمس الوهمية التي لا ينفك الإنسان يدور حولها طالما أنه لا يدور حول ذاته» (Tucker, *Reader*, p. 54). يبدو هذا تأليهاً للذات بالنسبة لي. الفارق المهم الوحيد بين نيتشه وماركس في مسألة تأليه الذات، هو أن لتأليه الذات طبيعة فردية لدى نيتشه، بينما يأخذ طبيعة جمعيّة عند ماركس.

(2) Peter Berkowits, Nietzsche: The Ethics of an Immoralist.

الإيهام، فالدين هو استعارة لجذورها وأصولها. إذ أصبحت القوميّة، والطبقية، والعرق، ومجموعة كبيرة من التشييئات – المؤثرات الثقافيّة الدينيّة لسعيد – الأوثان الجديدة للتبجيل.

العلمنة هي ما يميز المرحلة الرابعة، فيصبح نقد الوثنية نقداً للإيديولوجيا. ويفسر ماركس النقد بوصفه إيديولوجية طبقية، ويفسره نيتشه أنه أخلاق العبيد «فالإيديولوجيات كمعتقدات اجتماعية معتمدة على المصالح تتلاعب في الجماهير من خلال الاستفادة من قوّة الخيال، ومن خلال المؤسسات التي تحافظ على الوهم مثل النظام التعليمي والكنيسة»[1]. ويقدم هولبيرتال ومارغاليت وصفاً جيداً إلى حَدٍّ ما لماركس، وليس لنيتشه، الذي تعدّ الإيديولوجيا لديه أو أخلاق العبيد، مجموعة من المعتقدات الاجتماعيّة المعتمدة على المصالح، التي تستغل وتتلاعب بـ«النمط الأعلى» للإنسان عن طريق الإرادة الانتقامية [ressentiment]. وبالتالي فإن أفضل الموجودين في المجتمع الأرستقراطي التراتبي معرضاً للأسوأ. في كلتا الحالتين، تعمل الإيديولوجيا على خدمة مجموعة واحدة من المصالح الاجتماعيّة على حساب الأخرى. ولكن إذا ركزنا فقط على ماركس سنجد أن الإيديولوجيا تمتلك مؤثراتها في المجال الثقافيّ تحديداً. فالثقافة هي موقع نقد سعيد للإمبريالية.

أبناءُ النور وأبناءُ الظلام

تعدّ الثقافة ميدان حرب بين المصالح المتنافسة، كما فهمها كل من ماركس وآرنولد، ولكن كلاً منهما يستخلص منها استنتاجات مختلفة. يستخدم سعيد استعارات عسكرية مثل «مسرح» (الحرب) لوصف الطابع الصراعي الاستباقي للإحكام الثقافي. وتعدّ الثقافة موقع تشكيل الهوية، والصراع، والتزاحم «حيث تشارك الأسباب السياسيّة والإيديولوجيا المختلفة مع بعضها البعض». إن سعيد مفكر ماركسيّ التوجه وآرنولدي التعاطف. وهو يحاول أن يزاوج بين آرنولد وماركس: فكرة الثقافة بوصفها تحولاً للدين، وفكرة النقد الثقافيّ بوصفه نقداً للدين. ويعضدُ سعيد هذا المفهوم للثقافة بنظرية الكبت الفرويدية، التي وفقاً لها تكون عودة الجنسية الطِفْلِيَّةِ المكبوتة شكلاً من أشكال الاضطراب العصبي الوظيفي الذي يعدّ

(1) Halbertal, *Idolatry*, p. 114-115.

الدِّين نموذجه المثالي. ويتبدد أيّ شك في أن هذا هو ما يدور في ذهن سعيد عندما أضاف قائلا: «قد أنتجت هذه (العودات) في العالم المُستَعمر سابقاً ضروبا مختلفة من الأصولية الدينيّة والقوميّة» (الثقافة والإمبريالية، XXII-XIII). إن هذه العودات السلفية atavistic [العودة إلى صفات الأسلاف] للهوية الدينيّة، والقوميّة تعكس النزعات المانوية للثقافات الإمبريالية التي تعدّ ردود فعل لها. إنها تشكل جزءاً من المجموعة نفسها من التصرفات التي سمحت للثقافات الإمبريالية في الغرب بالحفاظ على الفصل المانوي بين الأعمال الفنية العظيمة، مثل روضة مانسفيلد أو الطاعون وثقافات العبيد وبين الثقافات الكولونيالية التي كانت جزءاً منها.

ويعطي سعيد تعريفين للثقافة:

> أوّلاً، إنها تعني تلك الممارسات؛ مثل فنون الوصف، والاتصال، والتمثيل، التي لديها استقلال نِسْبيّا عن الميادين الاقتصاديّة، والاجتماعية، والسياسية، وغالباً ما توجد في أشكالٍ جماليّةٍ تمثل اللذة أحد أهدافها الرئيسية.
>
> ثانياً –وبطريقة تكاد تكون عصية على التصَوّر الحسيّ– فالثقافة مفهومٌ يشمل عنصرا مُنقِّيا وإعلائيا، إنه مخزونُ كل مجتمعٍ من أفضل ما عُرِف وتمّ التفكير فيه، كما قال ماثيو آرنولد في ستينيات القرن التاسع عشر. (الثقافة والإمبريالية، xii-xiii)

ووفقاً لسعيد، فإن الفصل والتشييء المانويّين لتمييز ماركس المجازي بين «القاعدة» و«البنية الفوقية» (الواقع والمظهر)، وبين موضوعات تقوم بالفعل وبين فاعلين يقع عليهم الفعل، هو كل ما يتعلق بالإمبريالية وثقافتها. فالثقافة نظامُ من تمثيلاتٍ تبرر –قَبْلَ الحقيقة وبَعْدَها– انقسام الإمبريالية، وهي في الواقع تجمعٌ معقدٌ واحدٌ، إلى «قاعدة» عسكرية وإدارية و«بنية فوقية» جمالية. يرفض سعيد هذا المفهوم من الثقافة. ويحاجج، باتجاه معاكس، في أن الثقافة هي موقع إيديولوجي يعمل على تعمية العلاقات الاجتماعيّة، مثل الرق والكولونيالية، من خلال تركيب مصنوعات جمالية، مثل الرواية الواقعية الأوروبيّة،

بوصفها مستقلة عن المجموعة المعقدة من القوى التي تُنتج الحياة الحقيقية. كما يرفض العمل الفني المعزول الذي أقر عملاً معيارياً من قبل الإنسانيّة البرجوازية، والبناء الماركسي المبتذل للأجسام الثقافيّة الجمالية كـ«ردود أفعال، وأصداء، وخيالات، وتسام» للقوى الإنتاجية الحقيقية[1]. يعدّ هذا المنظور المانوي دينياً؛ لأنه يَفْصِلُ ويَعِظُ، كما أنه إيديولوجي؛ لأنه يُعْمي ويضفي الصبغة الفيتيشية. هذه هي الممارسات الدينيّة الإيديولوجية التي انتقدها سعيد في الثقافة والإمبريالية.

وهناك بعض المُعَلِّقين يعترضون على صيغة «الثقافة والإمبريالية»، مجادلين في أن «ثقافة الإمبريالية» أنسب. أعتقد أن هذه الحجة مقنعة، ولكن ما يشار إليه خلف ستار هذا الادعاء غير مقنع. فسعيد لا يجهل الإمبريالية بوصفها تكويناً ثقافيّاً. إن مجرد الإيحاء أنه جاهل لهو أمر غريب، لأن سعيداً مسؤول بشكل كبير عن حساسيتنا لهذه القضية في المقام الأوّل. وتعدّ معرفة الإمبريالية بوصفها ثقافة العمود الفقري لنقده للإمبريالية، تجربة واسعة ومفصلة، وتمتاز أبعادها الثقافيّة بأهمية حاسمة: «ينبغي علينا أن نتحدثَ عن أقاليمَ متداخلةٍ، وتواريخَ متشابكةٍ مشتركة بين الرجال والنساء، والبيض وغيرهم، وساكني المدينة وساكني الأطراف، وبين الماضي والحاضر والمستقبل، ولا يُمكن رؤية هذه الأقاليم والتواريخ إلاّ من منظورِ التاريخ البشريّ العِلمانيّ كاملاً» (الثقافة والإمبريالية، 61).

وبدلاً من هذه الرؤية العلمانيّة، فإن ما يكتشفه سعيد خلف هذا المشروع الأدبي المقارن لإيريك أورباخ وغيره من علماء الإنسانيّة الثقافيّة الرفيعة، وخلف النظرية النقديّة المعاصرة، هو نموذج دينيّ مشترك؛ نموذج مانوي. يتتبع سعيد هذا النموذج راجعاً إلى المصادر الدينيّة للثقافة الغربيّة: إلى الكنيسة والإمبراطورية الرومانية المقدسة التي ضمنت، وبطريقة غريبة، «تكامل الآداب الأوروبيّة الأساسية»، ويتتبعه –بشكل أكثر عمقاً– وصولاً إلى التجسيد المسيحيّ الذي «تبرز» منه فكرة «الأدب الغربي الواقعي الذي نعرفه». وفي إصداره الهيجلي المثالي، وغير النظامي، فان مفهوم الثقافة الأدبية قد حجب الاتصال بين تاريخه المثالي، والواقع الملموس لخريطة العالم الإمبريالية الحالية (الثقافة والإمبريالية، 44–45، 47–48). وفي الوقت

(1) Raymond Williams, *Marxism and Literature*, p. 57, 77.

نفسه، تم تحديد حركة الروح الهيجلية (تطوير الوعي الذاتيّ) من قبل بعض المواقع الجغرافية، بمساحة غربية وأراضٍ أوروبية. فتم التمييز بين المناطق الجغرافية للضوء، وجغرافيات الظلام، وبين الدول المستنيرة والقارة السوداء. ولقد انتقلت الروح من الشرق إلى الغرب، بينما تركت بعض الجغرافيات الثقافيّة في ظلام دامس.

واستند سعيد إلى كتاب غرامشي (في بعض مظاهر قضية الجنوب) لفهم المناطق الجغرافية بين الشرق وبين الغرب، وبين الضوء والظلام. ويقول سعيد إن غرامشي هو مفكر مكاني وجغرافي وقد ظهر من خلال الاستخدام المتكرر لعبارات «مثل (أرض)، و(إقليم)، و(كُتَل)، و(منطقة)». كما وجد سعيد أنّ القضايا السياسيّة التي يُقارعها غرامشي في كتابه قضية الجنوب ذات صِلة بنقده لسلوك المانوية ضمن الأشكال البارزة في الفكر الغربي. يريد غرامشي أن يتأكد من عدم حجب العلاقات الاجتماعيّة المهمة، وهكذا فإنّه يربط بين الفقر في جنوبي إيطاليا بمجوعته الواسعة من العمال العاطلين عن العمل والعمالة الناقصة، إلى السياسات الاقتصاديّة الاستغلالية للشمال. إن تاريخ كلتا المنطقتين يتضمّن خلافات، لكنه يتداخل في الطرق الأساسية. وبالمثل، يربط سعيد بين «تطور الأدب المقارن، وظهور الجغرافيا الإمبريالية»، ويمضي إلى ربط هذه الجغرافيا الإمبريالية بالحركات التقدمية وبالنظرية النقديّة المعاصرة. وهكذا فإن المانوية للحركات النسائية وحركات الطبقة العاملة، كانت تقدُّميّة في تلك القضايا، ولكن كانت مؤيدة ومتحمسة للإمبراطورية الأميركية، مما أدى إلى ظهور العمى المانوي عند المنظرين المعاصرين. «أن نقرأ معظم التفكيكيين الثقافيّين، أو الماركسيّين، أو التاريخيين الجدد، هو أن نقرأ كُتّابا يكمن أُفُقُهم السياسيّ، وموقعهم التاريخيّ في مجتمعٍ وثقافةٍ واقِعَيْنِ بعمقٍ في شَرَكِ الهيمنة الإمبريالية». ولكن يبدو أن قلة هم من يلاحظون مكانتها النقديّة، أو يخصصون لها نصيباً من النقد. فهم يعدّون التمثيل أمراً إشكالياً، ونادراً ما «يوضع في سياقه السياسي الكامل، وهو سياق إمبرياليّ في المقام الأوّل» (الثقافة والإمبريالية، 49—53، 56—57). وفي مقابل هذا المنظور المانوي، يدعو إلى منظور طباقي يربط ما تُقطِّعهُ المانوية إربا. ويسمي سعيد هذه الجهود المتواصلة، التي تفوق الرغبة الدينيّة للفصل: التفسير العِلمانيّ.

يبدأ سعيد تأويله العِلمانيّ بمفهوم المنطق العام للثقافة بوصفها شيئاً مغايراً للشيء القبيح الذي قال عنه جوزيف كونراد: إنه الثقافة، ومن أجل تقويض ذلك المنطق وإبراز وجهة نظر كونراد فحسب، يركز سعيد على الغزو العسكري، وحيازة الأراضي، والإدارة الكولونيالية بشكل أقلّ من التركيز على الموقف، والتصرف، والخيال. وعلى غرار فكرة رايموند ويليامزعن «بنيان الشعور»[1]، يتحدث سعيد عن «بنية الموقف والإحالة». وفيما يتعلق بهذا، فهو الأكثر اهتماماً ببنى اللغات الإنجليزية والفرنسية والأمريكية، بسبب خيالها الإسقاطي، المترامي جغرافياً والمعولم. ويصف سعيد هذا الأسلوب في بداية كتابه. لقد بدأ بقوله: إن الإمبريالية الغربيّة قد خلقت عالماً واحداً، يعمل على إضعاف المفاهيم المانوية للثقافات الغربيّة وغير الغربيّة. ويضيف قائلاً: إن تاريخ تلك الثقافات متشابك ومتداخل، لذلك فإنّه يستخدم الأسلوب الطباقي الذي يدرس هذه الثقافات مع بعضها البعض، وليس أشياء مستقلة يمكن أن تكون مفهومة بشكل خفي. وإنه يأمل أن هذا سيجعل من «سياسة اللوم»، و«سياسة المواجهة»، كما تَبَدّت في حرب الخليج، أقلّ احتمالاً (الثقافة والإمبريالية، XVI-XVII، 18—19).

ويرجع سعيد إلى جوزيف كونراد؛ موضوع أطروحته للدكتوراة وكتابه الأوّل[2]، لتوضيح المُقاربةِ الطِّباقِيَّة. ومن رواية كونراد، قلب الظلام، يستمد سعيد رؤيتين للعملية الإمبريالية، وحجتين ممكنتين عن طبيعة «المشروع الإمبريالي القديم» ومعناه. وحسب إحدى هاتين الرؤيتين، فالإمبريالية حدث غربيّ المحور بشكل كامل، إن هذه الرؤية أحادية البؤرة، لكنها أوروبية وأمريكية في وجهات نظرها، وهنا يحكي الغربيون قصّة لأنفسهم عن أنفسهم، إذ تعدّ مستعمراتهم السابقة، التي هي الآن بعيدة عن الهيمنة الرسمية، موضوعات ورغبات أوروبا الإمبريالية. ويتم تمثيل هذه الرغبات ليس حسب التركيبات الغربيّة لمستعمراتها السابقة كأسواق فحسب، بل أيضاً «كنَواحٍ محليةٍ على الخريطة الإيديولوجية التي يستمرون في حُكْمِها أخلاقياً وثقافيّاً». إن مثل هذه الرغبة هي أثر من آثار الماضي الإمبريالي في

---

(1) Ibid., 128-135.

(2) انظر: *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*، Edward Said.

حاضر ما بعد الكولونيالية. وكمثال على هذه الرغبة، يقتبس سعيد من تساؤل سول بيلو العدواني الفظ حول التفوق الغربي: «أروني زولو تولستوي». تعمل هذه الرؤية الأولى من «رؤيَتَي قلب الظلام»، كما يقول، على حجب وإخفاء التاريخ المتشابك المتداخل لأقاليم الغرب وغيرها. وفي المقابل، تعدّ الرؤية الثانية متناقضة، وأقلّ يقينا وأكثر وعيا لاحتمالات حدوث المشروع الإمبريالي. وحتى لو كان موضوع هذه الرؤية لم يصور أيّ بديل للإمبريالية، وللسيطرة الأوروبيّة على العالم غير الغربي، فإنّه يسمح «لقرائه اللاحقين بتخيل شيء آخر غير إفريقيا مقسمة إلى عشرات المستعمرات الأوروبيّة، رغم أنه لم يكن لديه شخصيا أيّة فكرة عما يمكن أن تكونه إفريقيا تلك» (الثقافة والإمبريالية، 20، 25—26).

ويقترح سعيد أن ثمَّةَ علاقة بين «خطاب الإمبراطورية الناهضة»، التي تعدّ امتداداً لرؤية كونراد الأولى في قلب الظلام، وبين التحول الإيديولوجي في نطاق النظرية الرفيعة. ومع نهوض رغبة إمبرياليّة تَحرَّرَ كل من جان فرانسوا ليوتار وميشيل فوكو من أوهام سرديات الانعتاق. «بعد سنوات من دعم الصراعات المناهضة للكولونيالية في الجزائر، وكوبا وفيتنام وفلسطين وإيران، التي غدت تمثل لكثير من المثقفين الغربيين مشاركتهم العميقة في السياسة، وفلسفة التحرر من الكولونيالية المناهض للإمبريالية، تم الوصول إلى لحظة من الإعياء وخيبة الأمل». لا يرسم سعيد علاقة سببية بين التطورين، لكن من الواضح أنه يعتقد أنهما متواشجان، وجزء من الحدث نفسه، ومن المنعطف التاريخيّ ذاته (الثقافة والإمبريالية، 27). ومن وجهة نظر سعيد، فإن تحرر المُفكِّرين الغربيين من أوهام سرديات الانعتاق، هو الجانب الآخر من الحنين إلى الإمبراطورية.

يستعين سعيد بسلمان رشدي، الذي يستنفر جورج أورويل وصموئيل بيكيت، لتوضيح السرد الثاني من رؤية قلب الظلام. فيوحي الخط السردي الثاني هذا بمفهوم مختلف للإمبريالية على أنها ليست أوروبية المركز، ولاشمولية، وأنها علمانيّة بشكل معمق. وفي هذه الرؤية، تجتاز نزاهة كونراد الفكريّة تحيزه حين يؤكد —على الرغم من نفسه— حقائق ليس للنظرة الإمبريالية المُحَدِّقَةِ بها من سبيل. وقد قلت على الرغم من نفسه عن قصد، لأن سعيد أيضاً

يشير إلى أن هذا الصدق هو وعي ذاتي متعمد. «إن طريقة كونراد في إظهار التنافر بين السُنَنيّ وآرائه الشخصية عن الإمبراطورية، هي الاستمرار في لفت الانتباه إلى كيفيّة بناء الأفكار والقيم (وتفكيكها) من خلال انزياحات في لغة السارد». وهنا يصف سعيد رواة كونراد أنهم واعون ذاتيا، وشهود معبرون وقلقون لحساب الإمبريالية الأوروبيّة. كما يبني كونراد رؤية غير مستقرة ومخالفة عن الإمبريالية فالأشياء لا تكون دائماً كما تبدو، أو كما يمثلها الأوروبيّون، فثمَّةَ تصورات أخرى محتملة. تسمح هذه الرؤية لنا أن نرى الإمبريالية بتعقيداتها جميعاً؛ الخَيِّرةِ والوحشية، كمجموعة من التجارب المتعارضة المتشابكة من الناحية التاريخية (الثقافة والإمبريالية، 27–31). تمثل الرؤية الأولى في قلب الظلام الصورة المهيمنة، وغير المتكافئة التي فيها يكون تاريخ الأقاليم المستعمرة مجرد تاريخ للتدخل الإمبريالي. وعلى أساس وجهة النظر هذه «كانت المشاريع الكولونيالية هامشية، بل ربما غريبة الأطوار في النشاطات المركزية للثقافات الحضرية الكبيرة». وهذه الرؤية تعمل على عدّ الغرب –على الطريقة الهيجلية– موضوعاً خارقاً في التاريخ، بتسليط الضوء على الأماكن المظلمة لشعب بلا تاريخ (الثقافة والإمبريالية، 35). أما الرؤية الثانية فهي الاستكشاف النسبي أو الطباقي للإمبريالية بوصفها تجارب متداخلة، لكنها متعارضة للشعوب الغربيّة وغير الغربيّة. ويبنى تحليل سعيد على هذه الرؤية الثانية (العلمانيّة) في قلب الظلام. إن هذه الرؤية تضفي الشرعية على التفسير غير المانوي للإمبريالية، التي من خلالها نستطيع رؤية الأفق المشترك للأفكار، مثل: النصوص المعيارية، والأدب العالمي، والجنسية، والعرق، والكولونيالية، والتحرر. وتُبْقي هذه الرؤية الطباقية الحواضر الكبيرة ومستعمراتها البعيدة جغرافيا على مرأى منها في الوقت ذاته.

وربما لم يحدث أن أدى أيّ مثال على هذا النمط من التأويل الطباقي والعلماني إلى توليد سجال مثل ذلك الذي أفضت إليه قراءة سعيد لرواية جين أوستن روضة مانسفيلد. تشكل أوستن محوراً أساسياً بالنسبة لمناقشات وتفسيرات سعيد، وهذا بدوره أمر أساسيّ لتفسيري للمقالات الدينيّة كسمة تأسيسية لبنية سعيد الفكريّة للموقف والإحالة. فالخطاب الدينيّ لتحليل سعيد للإمبريالية هو كأنتيغوا بالنسبة لرؤية أوستن في روضة مانسفيلد. قد يبدو هذا

الزعم منافياً للعقل ومثيراً للسخرية، لكني أعتقد أنه ليس أكثر منافاة للعقل من تحليل سعيد لـ روضة مانسفيلد. ولأن تحليلي يرتكز على حجة سعيد، فإنني أعتقد أن ما سيظهر في أثناء قراءتي لسعيد هو قراءةٌ لأوستن.

إن ادعاء سعيد الأساسي واضح ومباشر. إذ يعتمد السلام والوئام، والهدوء الداخليّ لروضة مانسفيلد الفعليّة الخيالية على بشاعة ووحشية إنتاج السكّر القائم على العبيد ومقره في أنتيغوا، فالعبيد يعتمدون على بعضهم البعض. فالاقتصاد الكولونيالي يعكس الديناميكيات الجنسوية للاقتصاد المحلي[1]. «ترى أوستن أن ما تقوم به فاني كحركة محلية

---

(1) تتقبل

Susan Fraiman, «Jane Austen and Edward Said: Gender, Culture, and Imperialism» *Critical Inquiry* 32:4.

نداء سعيد لتوظيف مقترب طباقي في قراءة النصوص، بيد أنها ترفض تفاصيل قراءته لأوستين. فقد تشعر بالانزعاج من نوع السياسة الجنسوية التي ينطوي عليها مشروعه ما بعد الكولونيالي. وتشعر بالاضطراب، تحديداً، من افتقار سعيد إلى التعاطف الذي –بالمقابل– يظهر بأوضح صوره في قراءته لكونراد. إن تحليله يجرد ويعزل نص روضة مانسفيلد *Mansfield Park* عن بقية نصوص أوستين ويطمس القيود الأبوية التي كُتبت الرواية في ظلها. فضلا عن ذلك، تُظهرُ السمة التقليدية لقراءته جهله بالبحث النسويّ الحديث حول أوستين. لا تهاجم فرايمان زعم سعيد في رواية أوستين، إذ تُشير أوستين إلى أنيغوا دون تفكير، «ساعدت عن غير قصد، وبشكل ممنهج في اكتساب الموافقة على السياسات الإمبريالية». وهي حتى تُشير– بشكل ساخر، لست متأكدة من ذلك– إلى «جرائم [أوستين] الإمبريالية». ورغم ذلك، لا يُعارض فرايمان الطريقة التي يجب أن تُقرأ بها هذه الإشارات و«الجرائم». ولا ينبغي أن تُقرأ كما لو كانت أوستين أو بطلتها، فاني برايس «رجلاً إنجليزياً منغمساً بالمثاقفة acculturated بشكل كامل». كان من الواجب مناقشة ماذا عَنَت لهم الإشارات غير المُفكر بها إلى أنتيغوا والعبودية، مع الأخذ بعين الاعتبار قيود الجنوسة التي لا تقل أهميّة عن هامشية كونراد بوصفه مهاجرا بولندي المولد، وأعتقد أن فرايمان مقنعة حول كل هذه النقاط.

إنها تصف السياسة الجنسية في كتاب *Culture and Imperialism* بوصفها «استراتيجية لا شعورية بشكل كبير» أنها تعارض الإمبريالية عن طريق استخدام «إليغورية جنسوية»، وأن الفكرة عن «النسوية» لم تخضع لإعادة بناء. على الرغم من أنني أجد توصيفها مستنيرا، ولا أرى أن استخدام سعيد لهذه الإليغورة مزعجا للأسباب نفسها التي لا تدعو إلى عَدّه إشارة أوستين للأنثوية الإنجليزية بوصفها شبيةً بالعبودية أنها مزعجة أيضاً. في كلتا الحالتين، تم عدّ موقف سعيد وموقفها إزاء أوستين سيئين، مقولة تُبنى من جديد، ولم يُحَطّ من قدرها وقيمتها، واستُخْدمَتْ لـ«شجب وانتقاد» ممارسة أخرى (تارة الإمبريالية، وتارة أخرى الأبويّة). يلاحظ فرايمان أنه «من منظور نسويّ، يبدو بوضوح فائق أن عبودية روضة مانسفيلد *Mansfield Park* تؤدي وظيفة مماثلة: ليست نصا ضمنيا، حيث يلتقي كل من أوستين وسير توماس ولكن، على العكس، كمجاز تُقَدّمُه أوستين لتجادل العربدة الجوهرية في علاقات السير توماس مع الآخرين». دون شك، يمكن قراءتها كذلك، ولكن ليست هذه القراءة الوحيدة التي يمكن أن تُقرأ بها، وهذه هي نقطة سعيد. وفقاً لسعيد، «يعتمد تفسير جين أوستين على من الذي يقوم بالتفسير، ومتى يتم هذا التفسير، وأيضاً، ولكن ليس بالأهميّة نفسها، من أين تتم عملية التفسير؟» (*Culture and Imperialism*, p. 93). لا يعارض سعيد

منزلية أو صغيرة الحجم في فضاء يتناغم مع الحركات الكولونياليّة الأكبر حجماً، والأكثر انفتاحاً، التي يقوم بها السير توماس، معلّمها ومرشدها الذي ترث أملاكه». ووفقاً لسعيد، كانت أوستن على وعي تام بالعلاقة بين الفخامة الهادئة للمكان الإنجليزي، مثل روضة مانسفيلد، ومزارع قصب السكر على البحر الكاريبي، التي لم يُلغَ الرق فيها حتى ثلاثينيات القرن التاسع عشر (الثقافة والإمبريالية، 89). إن نمط حياة فاني برايس البرجوازية وحياة العبيد المجهولين في أنتيغوا تحت سياط جالبي الرقيق القاسية، ما هي إلاّ جزء من واقع واحد. وقد صُمِمَت قراءة سعيد الطباقية للتصريح بما هو مضمر في الرواية الواقعية الإنجليزية؛ أيّ «بنية الموقف والإحالة»، التي تفترض مسبقاً -كأمر عادي مألوف- ممتلكات إنجليزية فيما وراء البحار. ورغم وعيها بمثل هذا الارتباط إلاّ أنه أمر لا يتعين على أوستن أن تُعْمِلَ التفكير به كثيرا؛ إنه يعدّ جزءاً من «تحيّزها»، وافتراضاتها المسبقة، والموقف الطبيعي العام الذي يجعل من روضة مانسفيلد الحقيقية والخيالية أمراً ممكناً.

ويعترض مايكل ستيفس[1] على هذه النقطة. وهو يجادل معارضا ادعاء سعيد بضرورة قراءة روضة مانسفيلد أنها تقاوم أو تتجنب ارتباطها الأنتيغواني، فهي في نهاية المطاف فشلت من تلقاء نفسها بسبب «احتوائيتها الشكليّة، وصدقها التاريخيّ، وإيحائيتها النبوئيّة» (الثقافة والإمبريالية، 96). وباختصار، فإنّه يجادل بشأن الادعاء أن إشارة أوستن العابرة إلى أنتيغوا «زلة قلم» فرويدية. وبدلا من أن تعبر أوستن عن شيء تود قمعه وإخفائه، فإن إشارتها إلى أنتيغوا واعية بذاتها، وفعل مقصود ومحوريٌّ لما تودُّ قوله. يُبيّن ستيفس -في مقالته الموثقة جيداً- كيف كانت المشاعر المعارضة للعبوديّة واسعة الانتشار في إنجلترا في زمن أوستن،

القراءات النسوية مثل قراءة فرايمان، لكنه يعارض فقط الزعم القائل إنها القراءات الوحيدة أو إنها أفضل القراءات - أفضل لمن؟ ما أجده باهرا هو عمى فرايمان وعدم ملاحظتها للطبيعة المجازية tropological character للجنوسة في نقاش سعيد للإمبريالية، لكن هذا لا يعني أنه لا وجود لمظاهر مزعجة في ذلك النقاش. وهكذا تقع فرايمان في عمى مطابق تماماً للعمى الذي تتهم سعيد به. فالإمبريالية ليست اغتصابا، لكنها ليست أيضاً عبودية للأنوثة الإنجليزية. حول هذه النقطة، يبدو لي أن فرايمان مدينة لسعيد لغزارة سعيد التأويلية نفسها، التي تعزوها لأوستين.

(1) Michael Steffes, «Slavery and *Mansfield Park*: The Historical and Biographical Context», *English Language Notes* 34:2 (1996) pp. 23-41, Peter Smith, «Mansfield Park and the World Stage «, *The Cambridge Quarterly* 23:3 (1994), 203-229.

ويُبيّن رجحان كفة الأدلة على معارضتها الشخصية للرق، والمفارقة الواضحة في توسّلها للعبودية. إن ما تود أوستن قوله من خلال استحضار الرق في أنتيغوا -وهنا يتفق ستيفس مع بيتر سميث- هو أن «روضة مانسفيلد تنطوي على تكافؤ رمزي قائم بين العمل القسري (السخرة)، الذي يقوم به حاصدو القصب الأفارقة، وبين تلك الشخصية الخفية التي تقف على هامش كل ورقة كتبتها أوستن؛ المرأة النبيلة غير المتزوجة التي لا مال لديها»[1] إذن لا يمكن تفسير مؤلفات أوستن بوصفها داعمة للرق أو أنها حيادية[2]، ولكن ابتعدت هذه المناقشة عن النقطة الأساسية، وهي أن أوستن لم تؤيد العبوديّة، لكنها تمثل من خلال روايتها مجموعة من التصرفات والمواقف التي عُدّت تأسيسية للعصر التالي للإمبراطورية.

ويقول سعيد في إشارة إلى ما تتضمنه قراءة أوستن بوصفها اهتماماً بالعالم «خارج» الرواية: «ولكن يبدو أن كل هذه الأمور التي لها علاقة مع الخارج المُحْضَرِ إلى الداخل موجودة بلا أدنى شك في إيحائية لغتها التلميحية المجردة» (الثقافة والإمبريالية، 92). هذه هي تحديداً الحجة التي أريد وضعها حول مكان الخطاب الدينيّ في تحليل سعيد للإمبريالية، في عمله النقديّ كاملاً. فيُظهر استخدامه التلميحي لـ «التبشيري»، و«الإنجيلي»، و«الإرسالية إلى البرية» مدى تأسيسيّةِ الأفكار الدينيّة في تحليله للإمبرياليّة.

وتعمل تحليلات سعيد لـ روضة مانسفيلدعلى فتح العديد من جهات التحقيق، التي لا يمكن لي متابعتها. ولكن عندما ننظر إلى الوراء وإلى الأمام، أستطيع أن أقول المزيد عن أهميّة تفسيرات سعيد، التي أقترح العودة إليها. وبالعودة إلى الخلف، نرى مركزية روضة مانسفيلد لادعاء سعيد أن الرواية البريطانية الواقعية تتبنى الإمبرياليّة؛ «بنية موقف وإحالة». هذه البنية، كما اقترحت في وقت سابق، هي مثال على «الخيال الجغرافي»، حيث تكون «حقائق الإمبراطورية مرتبطة بالحيازة المعزّزَة، بفضاءات بعيدة وأحيانا غير معروفة، وبأناس غريبي الأطوار أو غير مقبولين، وبتنمية الثروات أو بأنشطة مستوهمة مثل الهجرة، وجمع المال، والمغامرة الجنسية» (الثقافة والإمبريالية، 64). وبعد استكناه هذه البنية، يصف سعيد أوّل

(1) Ibid., pp 203-229.

(2) Steffes, «Slavery», 23-41.

عواقبها التفسيرية الأربعة، وهي: «الاستمرارية العضوية غير العادية» بين الروايات البريطانية السابقة، مثل روضة مانسفيلد، والروايات اللاحقة مثل قلب الظلام. إن النسيج المتصل لتلك الروايات السابقة واللاحقة هو الإمبريالية. وينكر سعيد الزعم أن هذا الرأي يلزمه بفكرة امتلاك الرواية «سلطة سياسية أو تشريعية مباشرة». فهي ليست نتاجاً صناعياً جمالياً أو مثل شيكات مصرفية، تكون آثارها السياسيّة على درجة عالية من التوسط غير المتجانس (الثقافة والإمبريالية، 73). فهو هنا وفي أماكن أخرى، يرفض الحجج الاختزالية، التي تكون فيها الجدارة الجمالية ملائمة من خلال لغة الدراسات الثقافيّة لـ«الإنتاج»، من قبل وضع نفسه بين الجوانب الرومانسية وغير الرومانسية للجماليات.

ويخلص سعيد إلى أنه بحلول منتصف القرن التاسع عشر، لم يعد بوسع الروائيين «تجاهل الوصول الواسع للسلطة البريطانية إلى ما وراء البحار». وهكذا فإن النتيجة التفسيرية الرابعة «للبنية» البريطانية هي وصف غير مثالي لكيفية ارتباط الروايات بممارسة السلطة، والنفوذ في الداخل والخارج. يرفض سعيد فكرة أن هذه البنية الرابطة يمكن أن توجد «خارج الروايات نفسها، مما يعني أن المرء يحصل على التجارب المعيّنة الملموسة لـ(الخارج) في روايات فردية فقط». وهذا يعني أن النُقّاد لا يمكن أن «يُلخِّصوا ويُقيِّموا» فحسب؛ بل عليهم أن يحللوا بعناية «أعمالاً قد يعدّون محتواها القابل لإعادة الصياغة مثيراً للاعتراض من الناحية السياسيّة والأخلاقية» (الثقافة والإمبريالية، 76).

أستخلص من محاججة سعيد عدة استنتاجات. أن رواية أوستن روضة مانسفيلد، بإشاراتها الغامضة إلى الإمبراطورية، هي جزء من بنية الموقف والإحالة نفسهما التي أنتجت الواقعية الغربية في رواية كونراد قلب الظلام. تسبق رواية أوستن الـ«تزاحم إلى أفريقيا» والتي حددت العصر الكلاسيكي للإمبراطورية، بينما تعدّ رواية كونراد معاصرة لذلك التدافع. ينبغي قراءة وتفسير الروايتين والأعمال الفنية الثقافيّة جميعها، مع الإشارة إلى ما تتضمنه وما تستبعده. ففي حين لم تؤدِ هذه الروايات إلى إنتاج الإمبريالية، فإننا لا يمكن أن تصور الإمبريالية دونها. تخيل عدم وجود كيم، وقلب الظلام وروضة مانسفيلد. وأخيراً، فإنني إدرك أيّة حجة عن

«التكوين الإيديولوجي المعقد الكامن» وراء الإمبريالية والسلطة السردية للرواية الواقعية. فسعيد ليس داعية للنقد المبسط الأنيق للسرد، في بعض جوانبه، كما هي الحال مع حجته لروايات التنوير الخاصّة بصور ومظاهر التحرر. وإن ما ينتقده هنا هو بناء معين للسرد: السرد بوصفه انتصاراً للمسيحية، والسرد شبه الهيجلي، مع عدّ أوروبا ذاتاً للتاريخ، ومستعمرات أوروبا، وما استعمرته سابقاً بوصفها مواضيع. ويقول: إن هذه السلطة السردية قد ساعدت في توطيد وصقل السلطة الإمبريالية وفي التعبير عنها، عن طريق بناء واستثمار فضاء اجتماعيّ بطرق معينة. ومن خلال تخيل أماكن بعيدة جغرافيا على أنها توقعات وآفاق إمبرياليّة، سهلت مهمة استعمار أقاليم موجودة فعلاً، وتأهيلها بالسكان وإخلائها منهم. مرة أخرى، وكما يلاحظ سعيد، تُعدّ بنية الموقف والإحالة هذه (حيث يُدْمَغُ دائماً التفاضل المكاني بطابع أخلاقيّ وتُعَدُّ سلطة السرد امتيازاً إمبريالياً) جزءاً من مسار «خيال إمبرياليّ» سابقٍ لعصر الإمبراطورية الكلاسيكي.

وبِتطلُّعِ سعيد إلى الأمام، إلى ما بعد روضة مانسفيلد، وهي الرواية التي يستحسنها في وصفه لبنية الموقف والإحالة الإمبريالية، يستطلع حضور أو غياب نظيرٍ فرنسيٍّ. فهو يبحث عن ذلك النظير في أثناء توسعه المفصل في نقاشه للثقافة والإمبريالية. إلاّ أنه لم يجد نظيراً فرنسياً جوهريّا للبنية البريطانية إلاّ ما بعد منتصف القرن التاسع عشر، ولكن هذا لا يعني أنه لم تكن هناك «بنية تحتية» للموقف والإحالة. إن هذه البنية التحتية تتمحور حول مغامرات نابليون الإمبريالية، التي غذت الروح الرومانسية الفرنسية، ومكنت «نظاما للحقول المعرفية» ناشئا تحت سيطرة «علم الآثار، وعلم اللغة، وعلم التأريخ، والاستشراق، والبيولوجيا التجريبية» (الثقافة والإمبريالية، 99). والنقطة المهمة هنا هي أنه قد تم تمكين الفنون والعلوم الفرنسية وتقويتها، كما قال روسو، من خلال مغامرات نابليون الإمبريالية، ولاسيما في مصر. وهذا يساعد في إلقاء الضوء على قراءة سعيد لِصِنْعَةٍ ثقافيّة ما، هي الأوبرا المصرية لفيردي. ووفقاً لسعيد، فإن عايدة «تُجسِّدُ -كما قُصِدَ منها- سُلطةَ النُسخةِ الأوروبيّة لمصر في لحظة معينة في تاريخ القرن التاسع عشر». فهي تكشف عما كانت تحاول جاهدة استبعاده، وهو السياق الكولونيالي التأسيسي لـ «تكيفها وتأليفها». وفي حالة القراءة الطباقية، فإن «عايدة تكشف

عن بنية الإحالة والموقف، وشبكة من الانتماءات، والترابطات، والقرارات، والتعاونات، التي قد تفسر أنها مجموعة من الرموز الموسيقية الموسيقية الشَبَحِيَّة في نَصّ الأوبرا البصري والموسيقي» (الثقافة والإمبريالية، 125).

ويتبع سعيد المنوال التفسيري نفسه في تقييمه لروايات ألبير كامو ورواية روديارد كيبلنج كيم. وكما هي الحال بالنسبة لجين أوستن –مهما كانت الإحالة صامتة– فمن الواضح أن روايات كامو مُشَكَّلَةٌ من قِبَلِ بنيةٍ فرنسية الموقف والإحالة ومُؤَسَّسَةٌ لها. فهي ليست مجرد تأملات عن الوضع الإنساني، بل تدخلات ثقافيّة في «الصراع بين القوميّة الجزائرية والكولونيالية الفرنسية» (الثقافة والإمبريالية، 175). وتبعاً لذلك، يعدّ العربي المقتول في رواية الغريب، ووفاة عدد لا يحصى من السكان العرب في رواية الطاعون، مرحلة مجهولة من المشاركات الدرامية المثيرة لكل من ميرسو، وريو، وطارو. فكامو يفسر واقع مقتل العرب على أيدي الإمبرياليين الفرنسيين طاعوناً مجهولاً على شاكلة الطاعون التوراتي. كما جعل كامو شخصياته تطرح أسئلة وجودية في المرحلة التي كان ينبغي لها فيها طرح أسئلة اجتماعية وتاريخية. كما أنه يزيد من الحجج الميتافيزيقية تماماً عند الحد الذي تتوافر فيه حجج دنيوية أكثر. ومن الممكن أن يعترض سعيد على النشاط المفعم بالحيوية والحماسة، الذي قمت من خلاله بتطوير آرائه، لكنها آراؤه، وأعتقد أنه على صواب. وبناءً عليه ستؤكد القراءة الطباقية لكامو على الواقع والخيال الجغرافيين اللذين يقيدان رواياته والطريقة التي تقطر فيها «التقاليد، والمصطلحات، والاستراتيجيات الخطابية لِتَمَلُّكِ فرنسا للجزائر». ويخلص سعيد إلى أنه بـِ كامو تحصل «بنية شعور» فرنسية هائلة على تَمَفْصُلِها النهائي في أبهى وأبدع حالاتها (الثقافة والإمبريالية، 184).

وتعدّ قراءة سعيد لكيبلنج مثيرة للاهتمام، خصوصاً عندما يربط بين «المراقبة والسيطرة على الهند» مع الحب والافتتان البريطاني، ومع اللذة الجمالية والسيكولوجية التي اسْتَقوها. ولكن هذه القراءة تعوزها قوّة قراءته لأوستن وكامو. إن كيبلنج واضح جداً، وبالتالي فليس هناك قوّة مباغَتَة. وقد فشل سعيد –على الأقلّ في رأيي– في تغريب كيبلينج بإخراجه من

دائرة المألوف إلى درجة كافية، لتكون بمواجهة كيلينج جديد نراه لأوّل مرة. وفي رأيي، فإن تفسيره هذا يعدّ أقلّ بصيرة وإقناعاً. وأنا أتفق مع سعيد عندما قال إن رواية كيم هي «وثيقة [إمبرياليّة] عظيمة للحظتها التاريخية»، ولكن لا أتفق معه عندما يسميها «معلماً جمالياً»، على الرغم من أنها فعلا كانت «علامة فارقة على طول الطريق المؤدي إلى منتصف ليلة 14–15 أغسطس عام 1947» (الثقافة والإمبريالية، 161–162).

ماذا كان رأي هؤلاء الذين يدعوهم سلمان رشدي «أطفال منتصف الليل» في هذه الوثيقة؟ كيف قاوموا، وعارضوا، ونافسوا الإمبريالية، والبنى الضخمة (الإنكليزية، والفرنسية، والأميركية) للموقف والإحالة التي يصفها سعيد؟ في رواية رشدي الأولى؛ أطفال منتصف الليل، يمثل رشدي الهند عندما كانت قاب قوسين أو أدنى من الاستقلال، وهو ما تحقق عند منتصف ليلة الرابع عشر من شهر أغسطس لعام 1947. وبإصاخة السمع إلى أصوات شعب الهند، وإلى أصوات الشعوب المستعمَرة الأخرى التي تتطلع إلى التحرر الوطني، يبتعد سعيد بشكل راديكالي عن الاستشراق. فـ الثقافة والإمبريالية تستطلع طباقياً –كتواريخ متشابكة وأحداث متداخلة– الخطاب الغربي للإمبريالية الثقافيّة والمقاومة والمعارضة «غير الغربيتين». وبينما يحصر سعيد تحليلاته بالإمبريالية الإنكليزية، والفرنسية، والأمريكية كما يفعل في الاستشراق، فقد أصبح نطاقه أوسع من ذلك بكثير ليشمل إفريقيا، وآسيا، والمواقع الكولونيالية في الأمريكتين. كما أنه يعطي الاهتمام المطلوب لإيرلندا، وهي «مستعمرة بيضاء» مهمة، وإلى «شاعر تفكيك الكولونيالية» الرئيسيّ في إيرلندا؛ وليم بتلر ييتس. وحسب حجة سعيد، يسبق شعراء تفكيك الكولونياليّة منظري التحرر. وإلى جانب الإيرلندي ييتس، يستشهد سعيد ببابلو نيرودا (التشيلي)، وإيمي سيزير (المارتينيكي)، ومحمود درويش (الفلسطيني) كشعراء تفكيك الكولونياليّة. من البداية، كان وصف سعيد مرتبكا – فهل ييتس شاعر تفكيك الكولونياليّة؟ ومن خلال البداية مع ييتس، يسمح لنا سعيد أن نرى الكولونياليّة وتفكيك الكولونياليّة في ضوء جديد. إذ إننا نرى الآثار النصية الداخلية للإيرلندي ييتس، كشاعر تفكيك الكولونياليّة، في أعمال تشينوا أتشيبي، وهو روائي إفريقي. وبمساعدة سعيد، يمكننا أن نرى ما وراء مكانة ييتس المعيارية شاعراً غربيّاً عظيماً،

كما ونستطيع أن نراه من جديد، لأوّل مرة، ناقداً للإمبريالية الإنجليزية. ويمكننا أن نرى مدى مركزية القوميّة الإيرلندية لنقده.

ويؤكد سعيد أن هؤلاء الشعراء قوميّون. لكنه يريد أن يفرق – ليس بشكل مطلق– بين قومياتهم وبين القوميات الإمبريالية الخاصّة بالقوى الغربيّة. فإذا كانت الإمبريالية تعني التوسعَ الإقليمي العدواني للقومية[1]، عندها ستكون تفكيك الكولونياليّة استردادا للأراضي المفقودة. «يُسْبَقُ استرجاع الإقليم الجغرافي البطيء الذي غالباً ما يكون محور نزاعات مريرة، وهو ما يكمن في صلب تفكيك الكولونياليّة – كما كانت الإمبراطورية سابقاً– بعملية رسم لخريطة الإقليم الثقافيّ» (الثقافة والإمبريالية، 209). ان هذه النقطة مهمة. فإن ما يوحي به سعيد هو أن «بنية الموقف والإحالة المضادة»، اللتين أفصح عنهما شعراء تفكيك الكولونياليّة في حالات كثيرة، كانت تأسيسية للجهود المناهضة للكولونياليّة. مرة أخرى، أخذت هذه الجهود شكلا قوميا، كما توجب عليها أن تكون في ظل قيود الحداثة الأوروبيّة، حيث صِيْغَت السلطة بعبارات قوميّة. لقد تجنب هؤلاء الشعراء الوطنية الشوفينية، كما كانت معظم أشكال القوميّة خلال الطَوْر الكولونياليّ لمناهضة الإمبريالية. فقد رفضوا التمييزات المطلقة بين المستعمِر والمستعمَر، ومفاهيم هوية ما قبل كولونيالية نقية. وعلى الرغم من أنهم يناضلون من أجل السيطرة على الأرض، فإنهم يعرفون أن تاريخهم وتاريخ المستعمِر متشابكان. فعلى سبيل المثال، يتجنب ييتس الدور القوميّ –على الأقلّ قبل أن يصبح فاشياً– عند التعبيرعن التطلعات التحررية للشعب الإيرلندي، الذين كانوا يعانون من ظل سيادة اللغة الإنجليزية. كما أن بناء ييتس التعادلي للهوية القوميّة، جنبا إلى جنب مع تلك الموجودة عند شعراء آخرين لتفكيك الكولونياليّة، أدى إلى الأهلية التي من شأنها أن تشوه كثيراً من قوميات ما بعد الكولونياليّة.

ولم يعترف الشعراء ولم يقاوموا بشكل واع الوطنية الشوفينية بقدر ما كانوا معتادين، بشكل جماعي وشخصي، على النفور منها. وقد خطر ببال أحد منظِّري التحرر، فرانز فانون، أن يُشير إلى مخاطر تلك الوطنية، فهي، حسب رأي سعيد، النموذج البارز للقومية

(1) انظر: *Imperialism* ،John A. Hobson

كمؤثر ثقافيّ وديني. فبالنسبة للوطني الشوفيني، تُعَرَّف الهوية القوميّة من خلال البحث عن جوهر نقي وأصول مفقودة. وهي ذات رؤية قيامية، لأنها تتطلع إلى الوراء بتطلعها إلى الأمام وإلى الوقت الذي يتم فيه استعادة حس بالشعبوية، صاف، وجوهري، وما قبل كولونيالي، وماتّ إلى عهد ما قبل سقوط الإنسان. وتمثل الوطنية الحياة الأخرى للإمبريالية الثقافيّة في سياق ما بعد الكولونياليّة. ولقد منح سعيد عمل فانون الثقافيّ امتيازا بسبب وصفه وتبريره لمنظري التحرير. ويبدأ هذا الوصف بإعادة تفسير فانون لديالكتيكية (جدليّة) هيجل السيد–العبد، ويستمر في وصف المانوية للمدينة الكولونيالية، وينتهي بنقد ماركسي للبرجوازية الوطنية. ويوضح فانون جيداً تعقيدات وهجنة نقاد تفكيك الكولونيالية وما بعد الكولونياليّة.

إن هؤلاء النُقَّاد مدينون إلى أربعة مؤرخين لمرحلة ما بعد الكولونياليّة وهم: س. ل. ر. جيمس (اليعاقبة السود)، وجورج أنطونيوس (يقظة العرب)، ورناجيت جوها (حكم الأملاك في البنغال)، وسيد حسين العطاس (أسطورة الإنسان الكسول). يمد هؤلاء المؤرخون جسرا للتواصل، وليس بالضرورة أن يكون زمنياً، بين شعراء تفكيك الكولونياليّة، مثل ييتس، وواضعي نظريات التحرير، مثل فانون. فوفقاً لسعيد، تمثل أعمالهم «الرحلة إلى الداخل»، ولقد أخذ المثقفون الكولونياليون حالة تفكيك الكولونياليّة، والتحرر من الهيمنة الإمبريالية إلى المركز الميتروبوليتاني؛ «قلب الظلام» الخاص بأوروبا. هذه الرحلة عبر نهر الكونغو الخاص بالخيال الإمبريالي الأوروبي، تعيد كتابة رحلة كونراد الخيالية والتأكيد عليها، ملقية ضوءاً جديداً على نوع مختلف من الظلام. كما تمثل هذه الأعمال «مجموعة متنوعة من الأعمال الثقافيّة الهجينة» من قبل مثقفين يدركون تشابك وتداخل تاريخهم وتاريخ الميتروبوليس [العاصمة]. لقد صُمِّمَ عملهم للإطراء على اهتمامات «الطرف» الكولونيالي و«المركز» الميتروبوليتاني. كما يتيح لهم هذا المنظور الطباقي الهجين الانخراطَ في نقد لاذع للإمبريالية الغربيّة دون إنكار القواسم المشتركة التي أحدثتها التجربة الإمبريالية. وبهذه الطريقة، يعدّ عملهم «أساسيّاً للائتلاف الثقافيّ الذي يجري بناؤه الآن بين المقاومة المناهضة للإمبريالية في الأطراف وثقافة أوروبا والولايات المتحدة المعارضة» (الثقافة والإمبريالية، 261).

ويصف سعيد فانون أنه أوّل مُنَظِّرٍ رئيسي مُناهِضٍ للإمبرياليّة، يدرك أن القوميّة السُنَنِيَّةِ تتبع المسار نفسه الذي خلقته الإمبريالية. بينما ظهر الإمبرياليون كأنهم تنازلوا عن السلطة لصالح البرجوازية القوميّة، إلاّ أنهم كانوا في واقع الأمر قد وسّعوا هيمنتهم الخاصّة. لذلك، أصبحت عملية سرد قصّة قوميّة بسيطة، تكراراً، وتوسيعاً، وإنتاجاً لـ«أنماط جديدة من الإمبريالية». ووفقاً لسعيد، يتمثل إنجاز فانون العظيم الذي حققه في كتاب «معذبو الأرض» في «أنه يمثل أوّلاً الكولونياليّة والقوميّة في صراعهما المانوي، ثم في إحداث ولادة حركة استقلال، وأخيراً في تحويل تلك الحركة لتصبح في الواقع قوّة عبر- شخصية – قوميّة». ولأنّ فانون أهمّ الممارسين النظريين لهذا العمل الثقافيّ الهجين، فقد إدرك كيف يمكن لمانوية الفضاء الاجتماعي الكولونيالي – الـ«مدينة الأوروبيّة النظيفة والمضاءة جيداً والقصبة المظلمة، والنتنة، وسيئة الإضاءة» –أن تبزغ من جديد وتتكرر على موازاة الطبقة، والجنوسة، والحدود العرقية في مدينة ما بعد الكولونياليّة (الثقافة والإمبريالية، 223، 269—270، 273).

تطغى كلمة المانوية في نقاشي لآراء سعيد حول الإمبريالية الثقافيّة. أعتقد أنه من الخطأ القول إنّ سعيداً يستخدم هذه الكلمة وهو شارد الذهن. إن استخدامه لهذا المصطلح استخدام واثق جداً كما هي حال إشارة أوستن الواثقة والعرضية إلى أنتيغوا. أما سؤالي فهو ماذا تعنيه كلمة المانوية، ولماذا يبدو سعيد مقتنعاً وواثقاً في استخدامه لها؟ لا شيء يَلُفُّهُ الغموض هنا: تُشير كلمة المانوية إلى طرق وأساليب المانويين، وهم عبارة عن جماعة دينيّة أُسِّسَت في القرن الثالث الميلادي من قبل ماني وهو فارسي المولد. ولكن إلى ماذا أشار سعيد عندما استخدم هذه الكلمة؟ ولماذا يعدّها مفيدة جداً في وصف ثقافة الإمبريالية؟

تمتلك المانوية (ومجموعة من الأساطير التي تُشكِّلها والتقاليد المرتبطة بها) خصائصَ عديدة قد توفر إجابات لهذه الأسئلة، أهمها ثنائيتها الراديكاليّة. فهذه الثنائية كونية وأخلاقية في الوقت ذاته، وهي تتعلق بالله والمادة، والضوء والظلام، والخير والشر. المانوية مثال مُهِمّ لما يمكن أن نطلق عليه، بسبب افتقارنا إلى مصطلح أفضل، التديُّنِية القوميّة الإيرانية القديمة. فقد كانت تطوراً متأخراً وانتقائياً لمسار شمل الزرفانية، والزرادشتية، والمندائية، والغنوصية.

وتفترض كل هذه التقاليد ضربا من ضروب الصراع الكوني بين المبادئ الثنائية الراديكاليّة. فالأسطورة الأساسية مستمدة من الزرفانية وتتعلق بولادة توائم كونية تدعى أورمازد أو الخير وأهريمان أو الشر. ولد أهريمان أوّلا ويوصف أنه أسود ونتن الرائحة، في حين أن أهريمان جميل وذو رائحة زكية. وسينتهي صراعهما نحو السيادة بانتصار الخير على الشر. أما في الزرادشتية فتتم إعادة إنتاج الصراع الكوني بين الخير وبين الشر، وفي الغنوصية يكون هذا التمييز الكوني مرتبطاً بالنور والظلام والروح والمادة. تعتبر هذه الفوارق تأسيسية للمانوية وإعادة تشكيل لجوهر الأسطورة الزرفانية[1]. الجزء الأكبر من هذه الاسطورة المعاد تكوينها لا يُشكل أيّة أهميّة لأهدافي ومقاصدي، ولكن تُعدّ الأخروية Eschatology المانوية، التي تنتصر فيها قوى النور على قوى الظلام، مهمة في فهم نقد سعيد للإمبريالية كضرب من الخيال الدينيّ، والميتافيزيقي، والأخلاقي، والجغرافي.

تأخذ إشارة سعيد، عندما يُنظَر إليها على خلفية هذا التوصيف السريع للمانوية، إلى عبارة فانون: «المدينة الأوروبيّة النظيفة والمضاءة جيداً والقصبة المظلمة، والنتنة، وسيئة الإضاءة» أهميّة إضافية. فالإمبريالية تخلق على مستوى مناطق جغرافية محددة ممن عاشوا التجربة الإنسانيّة في الضوء والظلام. ويصبح الرمزي حرفيا، والافتراضي فعلياً، كما هي الحال مع الظلام المُصَوَّر ميتافيزيقيا، الذي يعاد استنساخه على المستوى السياسي. وبناءً عليه يعدّ فانون أفضل أمثلة سعيد عن القوميّ التحرري، الذي تُشكّل له ضرورية، لكنها تغصُّ بالمزالق. كما تعدّ مرحلة انتقالية بين الهيمنة الإمبريالية والتحرر القوميّ، وبتعريف التحرر القوميّ بشكل نهائي ومتناقض أنه شكل من أشكال التضامن ما بعد القوميّ، يُذْبَحُ إله القوميّة أخيراً. تعمل القوميّة كأثر دينيّ ثقافيّ، والإمبريالية كرؤية مانوية، على إفساح المجال لرؤية علمانيّة خالصة للتضامن الإنساني الذي يربط «الأوروبي والوطني في مجتمع جديد من الإدراك والمقاومة للإمبريالية» (الثقافة والإمبريالية، 274).

وسواء بأثر رجعيّ أم بصورة مُستقبليّة، يمكن أن يفسر نقد سعيد كله للإمبريالية أنه إشارة إلى هذه الرؤية المانوية الضمنية. وينبغي رؤية دعوته إلى اتباع مقترب متطابق للتواريخ المتداخلة،

(1) Geo, Widengren, *Mani and Manichaeism*, pp. 44-45,67.

والأقاليم المتداخلة لثقافة الإمبريالية، على أنها نقد علمانيّ لهذا التنافس الدينيّ الذي لا يمكن اختزاله، والذي من خلاله تَستَثْمِر الثنائية المانوية جغرافيا الشرقَ والغربَ بطريقة شنيعة وبمدلول كوني، وترسم تفاصيل هذه الاختلافات في إطار معطيات أخلاقية. وتسمح هذه الثنائية لأوستن بالإشارة، دون أن تلقي بالا، إلى الرق في أنتيغوا، كما تسمح لكامو ألا يشعر بالانزعاج إزاء إخفاء هوية شخصياته العربيّة، سواء أُقتِلوا أم ماتوا بالطاعون. ويعمل سعيد على تعطيل اقتصاد النور والظلام، والدينيّ ومفهوم الفضاء الإجتماعي المستمد ميتافيزيقيا، والثنائية الأخلاقية التي تعززها، من خلال ربط الرأس بالذيل -إذا جاز لنا التعبير- أو أورمازد وأهريمان.

الحماسُ والُمهِمَّةُ البيوريتانيّة

مثلما تُبَصِّرُ فكرة المانوية تحليل سعيد بثقافة ما بعد الكولونيالية (وهذا لا يعني القول ما بعد الإمبريالية). فإن أفكار ت. س. إليوت المعقدة -عن الماضي والحاضر، والمستقبل، والتي كل فكرة منها تتوقع، وتفترض مسبقاً، وتحدد بشكل متبادل الأفكار الأخرى- تؤكد فكرة سعيد عن الإمبريالية الثقافيّة بوصفها وجود الماضي الإمبريالي في الحاضر ما بعد الكولونيالي. ووفقاً لسعيد، فإن ثقافة الإمبريالية قد تركت رواسب من المواقف وردود الفعل المعلن عنها تاريخياً، التي في ظل ظروف ما، تعمل على دفع «القوى الغربيّة إلى اتخاذ إجراءات ضِدَّ الشعوب الكولونيالية السابقة». ويميز سعيد هذه الديناميكية الإمبريالية من خلال «ميولها الفاصِلة، والُمجَوهِرَة، والُمهيمِنَة، والتفاعُليَّة». ما يصفه سعيد هنا هو الانبثاق السلفي لتلك العناصر الُمسْتَمدَّة من المانوية، التي تعدّ تأسيسية للهوية الغربيّة الإمبريالية. وأن هذه الهوية تعبر عن نفسها، محلياً، في سياسات ثقافيّة رجعية، والتي تمثل انتعاشاً رجعياً للحظة الإمبريالية -التي يسميها ميرسيا إلياد في الوقت الُمقَدَّس -ويفسر سعيد هذه اللحظة أنها تكرار لفكرة ماثيو آرنولد عن الثقافة، وهي توافق مع قراءة فرانسيس فوكوياما ذات الروح الانتصارية للديموقراطية الليبراليّة الأميركية بوصفها «نهاية التاريخ». يعدّ فوكوياما جزءاً من تقليد تأويلي

يتم فيه بناء الثقافة، والدراسة الإنسانيّة كـ«استعادة للتراث اليهوديّ المسيحيّ أو التراث الغربي». وفي بعض الروايات المغايرة، يتم تطهير التراث الأميركي عرقياً من الأمريكيين الأصليين وأشكال التلوث الثقافيّ الأخرى (الثقافة والإمبريالية، 36–37، 320).

يتم استنساخ وإنكار حذف العلاقة –دولياً– بين الإمبريالية الغربيّة وثقافتها في «مناظرات صحفية صاخبة حول تفكيك الكولونياليّة، التي تكرر فيها الإمبريالية دائماً –في الواقع– قولها «إن ما أنتم عليه الآن هو بسببنا؛ وعندما غادرنا، رجعتم إلى حالتكم البائسة التي تبعث على الأسى». ويصف سعيد هذه المناقشات الصحفية أنها صاخبة، «وتميل إلى الجناح اليميني». كما أنهم يفصلون ما يصنفونه على أنه روح غريبة عن غير الأبيض، وغير اليهوديّ، وغير المسيحيّ، ويجمعونها كلها تحت عنوان غير غربيّ، ويحقرونها على أنها إرهابية ومن الدرجة الثانية. يعدّ تعريف الغرب عن طريق مهاجمة غير الغربي فضيلة:

> يعدّ تعريف الذات أحد الأنشطة التي تُمارسها جميع الثقافات: إذ إن له بلاغة، ومجموعة من المناسبات والسُلُطات (عيدٌ قوميّ، على سبيل المثال، وأوقات أزمات، وآباء مؤسسون، ونصوصٌ أساسية، وهلم جرا)، وألفة تخصُّه وحده فقط. ولكن في عالم مترابط ببعضه البعض، بطريقة لم يسبق لها مثيل أبداً من خلال السفر، والصراعات البيئية والإقليمية التي بإمكانها أن تنتشر كالنار في الهشيم، لا تعود مسألة إثبات الهوية في أية حال مسألة احتفالية فحسب. ما يصدمني بخطورته الفائقة هو أنها قادرة على تعبئة المشاعر السلفيةً، قاذفة البشر إلى الوراء إلى زمن إمبرياليّ مبكّر منتصر، بل وجسد خلاله الغربُ وخصومه أيضاً فضائلَ لم تُصَمَّم كفضائل، إذا جاز لنا التعبير، بل صُمِّمت للحرب. (الثقافة والإمبريالية، 25، 28، 35، 37).

إن مثل هذه البلاغة –يجادل سعيد– تؤدي «إلى مذابح جماعية لا محالة»، وإلى مذابح بلاغيّة إن لم تكن حرفية، وهكذا كانت حرب الخليج. وكما اقترحت في الفصل الثاني، فقد انزعج سعيد من العجلة والامتثال اللذين اتسمت بهما عملية صنع القرار الأمريكي لخوض

الحرب ضِدَّ العراق خلال أزمة الخليج في عامي 1990 و1991. فقد أكدّت حرب الخليج ادعاء سعيد أن هناك إمبرياليّة متبقية تُظهِرُ نفسها بشكل انعكاسي دون تمحيص في العمل العسكري من جانب القوى الغربيّة ضِدَّ ما يسمى شعوب العالم الثالث. وتكمن الجذور التاريخية لهذه الظاهرة في خصوصيات صورة أميركا الذاتية الثابتة تاريخياً، وهي الاستثناء الأخلاقي. وعلى الرغم من أن للحكومة الأميركية تاريخ متواصل من التدخل الكولونيالي بما يسمى دول العالم الثالث منذ عام 1945 وحتى عام 1967، والعديد من التدخلات الأخرى قبل وبعد هذه الفترة، إلاّ أن صورتها الذاتية الرسمية تبقى على أنها حارسة الحُريّة والديمقراطية. وحسب هذا الرأي، نجد أن التدخلات الأميركية لم تكن توسُّعيّة، ولم تحاول أميركا أن تدعم إمبراطورية أوروبا المتداعية. بل على العكس، كانت أميركا تعمل لمصلحة الحُريّة والديمقراطية لأنها الوصي، والحاكم، والعرّاب الدولي. وتتنافس هذه الصورة الذاتية، كما يقول سعيد، الطافحة بـ «الاحساس بالمهمة، والضرورة التاريخية، والاتّقاد الإنجيلي»، في عزل الولايات المتحدة، على الأقلّ من وجهة نظرها الرسمية، عن تهمة الإمبريالية. لم تُؤخَذ الفكرة القائلة إن تدخل الولايات المتحدة في الخليج كان مشروعاً إمبريالياً على محمل الجد. وتم النظر إلى أولئك الذين قدَّموا مثل هذه الحجج على أنهم عقائديون متشدِّقون مهتاجون، ويستحقُّون الإقصاء والتهميش كأذناب عملاء و«معتوهين». وبالكاد أدت المعارضة المتفرقة وغير الفعالة ضِدَّ تدخل الولايات المتحدة إلى إثارة أيّة شكوك لدى شريحة كبيرة من الرأي العام الأميركي. إذ بقيت الاستثنائية الأخلاقية لأميركا تشكل بند إيمان لا جدال فيه. ومن المهمة البيوريتانيّة إلى حرب الخليج – باستثناء فترة وجيزة من الشك والتأمل في أعقاب حرب فيتنام، وحتى فترة أقصر بعد الحرب المكسيكية في 1840 – لم يتزعزع هذا الحس الواضح بالقدر.

ويسخر سعيد من الحديث الرسمي عن «المبادئ، والأخلاق، والحقوق» التي وقعت في العديد من وسائل الإعلام خلال أزمة وحرب الخليج. وبالكاد نجحت في إخفاء الواقعية السياسيّة ذات الطراز الأمريكي – إنه عمل مكشوف من أعمال السلطة، يسعى لتحقيق المصالح الإمبريالية الجغرافية (الثقافة والإمبريالية، 293). ولكن ما كان يحدث هو أكثر من هذا. «الذِهان القوميّ» الذي وصفه سعيد –إن لم يكن على جانبي الانقسام الامبريالي،

فهو بالتأكيد على الجانب الغربي، الذي أسفر عن حرب الخليج، وأنجبته سياسة الهوية القوميّة- ويمكن أن يُفَسَّر، في حدود افتراضات سعيد، أنه النظير ما بعد الآرنولدي للحماس البروتستانتي:

> تاريخياً كانت وسائل الإعلام الأمريكيّة، وربما الغربيّة بصفة عامة، امتدادات حِسِّية للسياق الثقافيّ الرئيسيّ. والعرب ما هم إلاّ مثال مخفف وحديث ليس إلاّ، لـ آخرين انْصَبَّ عليهم سخط رجلٍ أبيضٍ قاسٍ، إنه نوعٌ من الأنا العليا البيوريتانيّة، لا تعرف مهمته إلى البريّة حدودا، ويبذل كل ما بوسعه لتحقيق مآربه وغاياته. (الثقافة والإمبريالية، 295)

وسأتناول إشارة سعيد إلى الرجال البيض الصارمين، وللأنوات العليا البيوريتانيّة، والمهمات إلى البرية بعد قليل. ولكن هل من المؤكد أن يكون نقد لوك للحماس، المتواسط -ربما- من قبل قراءة سعيد لرواية سويفت «حكاية الحوض»، هو وراء هذا الانتقاد؟ فقد كان الحماس وصف من كلمة واحدة لتأجج وحماسة الكنيسة اللاتوافقية في إنجلترا. ولقد كان مصطلحاً شائعاً إلى حَدٍّ كبير. في اللوياثان [وحش بحري]، يتتبع هوبز الحماس إلى وجود فائض من العاطفة. وقد عدّها شكلاً من أشكال الجنون وقد قارنها بالتسمم، والحمى، والمس الشيطاني، الذي هو جنون تحت وصف آخر[1]. وحسب هذا الرأي، يعدّ الحماس شكلاً شديداً، ومستوحى شيطانيا من الوعي الزائف. وفي عام 1655، كتب ميريك كسوبون أطروحة تتعلق بالحماس، وفي السنة التالية كتب هنري مور انتصار الحماسة (1656). وربما كان أشهرها نقد لوك للحماس في 1690، في الفصل التاسع عشر لـ مقالة في الفهم البشري. وبأسلوب إمبريقي جيّد، يعدّ لوك الحماس رفضا للأدلة، وتجاهلا للحجج المنطقية، واحتراماً لسلطة «النور الداخليّ»؛ أيّ: الشعور الحدسي الموهوب من الله للحقيقة. ويسأل لوك: «من يمكنه أن يتوقع بعقلانيةِ حجج، وإيمان راسخ من طرفه في تعامله مع الآخرين، وهو صاحب فهم غير مألوف لهم في تعامله مع نفسه؟» ويشير إلى أن الحماس هو شكل خاص من الوحي «فهو في الواقع يأخذ كلاً من العقل والوحي بعيداً، ويستبدل بالخيال عقل الإنسان ويفترض

(1) Thomas Hobbes, *Leviathan*, pp. 56-62.

أنهما أساس للرأي والسلوك». كما يعدّ الحماس نتاج كسل ثقافيّ، وعدم رغبة في الانخراط في ضجر المنطق الصارم. والحماسة -وهي ليست عقلانية ولا مستوحاة- مضادة للثقافة في شكلها الخالص. «وبالتالي يجري إعداد العقول، ومهما كان الرأي الذي يأتي لتسوية نفسه بقوة بناء على الاستيهامات، فهو عبارة عن إنارة من روح الله». وليس هناك أيّ احتمال للخطأ. «وهنا يُفقد المنطق، فهم فوقه: إذ إنهم يرون الضوء مغروساً في فهمهم، ولا يمكن أن يكونوا مخطئين... إنهم يشعرون بيد الله تتحرك داخلهم، ونبضات الروح، ولا يمكن أن يكونوا مخطئين فيما يشعرون»[1].

هذه هي البيئة الفكريّة التي كتب بها سويفت. فقد ربط الحماس بالجنون الناجم ذاتيا، وبالجنسية الديونيسية، والمهرطقة الغنوصية، والعنف، والتي عدّها جميعاً حيلاً إنسانية، و«عملية ميكانيكية». كما أن الطبيعة الاصطناعية للحماس الدينيّ هو الموضوع الرئيسيّ لمقال سويفت بعنوان «العمليّة الميكانيكية للروح». يحاكي سويفت لوك عندما يصف الحماس أنه ليس وحياً إلهياً، ولا مساً شيطانياً، وليس «نتاجاً للأسباب الطبيعية، وتأثير الخيال القوي، والغضب العنيف، والخوف، والحزن، والألم، وما شابه ذلك». بل على العكس، فهو يستشف في الحماسة الروح البرجوازية للاقتناء. فالحماسة -كما يقول- مشيرا إلى كتاب فيبر الأخلاق البروتستانتية هي تجارة. ويبدو أن العمل على «الخلاص الروحي» صناعة للمال. ولربما تشير هذه الإشارة إلى التجارة أكثر من إشارتها إلى المال. وربما تشير إلى التجارة في أجساد البشر وملذاتهم؟ إن هذه الأسئلة ليست بعيدة عما توحيه لغة سويفت أن الحماس هو رعشة جِمَاعٍ جَماعيّة[2]. فقد كانت البذاءة الجنسية انتقادا قياسيا للمنشقين والمعارضين. وأوحت طبيعة الطقوس البيوريتانيّة الانتشائية -كما كان يعتقد- بالجنس الجماعي. وكان يُشْتَبَهُ بالمنشقين في كثير من الأحيان أنهم يقومون بممارسات جنسية غريبة وشاذة، والتي تم ربطها بالسحر. وقد افترض سويفت أن هناك علاقةً بين حماس الثورة البروتستانتية وعبادة الشيطان. وبعبارة أخرى، فإنّه يفسر الحماسة، كما فعل نصيره ومؤيده السير وليام تمبل، أنها

(1) John Locke, «An Essay Concerning Human Understanding» in the *The Empiricists*, pp. 126-128.

(2) Miriam Kosh Starkman (ed). *Gulliver's Travels and Other Writings by Jonathan Swift*, p 425.

جزء من مجموعة واحدة من الهموم التي أنتجت مجتمعاً مجنونا بالسحر وآخر جنون من هذا النوع حدث قبل عقدين من ولادة سويفت[1].

لا يعدّ هذا الانعطاف إلى وجهات نظر لوك وسويفت تجوالاً بلا غاية. على العكس من ذلك، يكن سعيد احتراماً كبيراً لسويفت الذي يجسد حالة من الفوضى الثقافيّة التي يُطري عليها سعيد. فقد ساعد سويفت في إلقاء الضوء على الصورة الذاتية لسعيد ونقده للإمبريالية بوصفهما حماساً، وأثراً دينيّاً للثقافة. ووفقاً لسعيد، كان سويفت «مفكراً عضوياً استثنائياً بسبب قربه من السلطة السياسيّة الحقيقية». ويُظْهِر كتابُه معارضة ملحوظة للحرب، و«الغزو، والاضطهاد الكولونيالي، والمذهبية الدينيّة، واستغلال العقول والأجساد، والمخططات لفرض الهيمنة على الطبيعة، وعلى البشر، وعلى التاريخ، وطغيان الأغلبية، والربح المالي لصالحها، وإيذاء الفقراء من قبل حكومة أهلية تنعم بالامتيازات» (العالم والنص والناقد، 83–84). ينبغي النظر إلى ثناء سعيد على سويفت، من بين أمور أخرى، في ضوء علاقته باحترام سويفت المتدني للحماس الكالفيني ومقاومته للكولونيالية. فقد اعتقد سويفت أن الكالفينية عقيدة قاتلة، اقترف مؤيدوها الخِسَّة والضَّعَة والقسوة «تحت ستار الدِّين والصلوات الطويلة». إنه فج في توصيفه للكالفينية؛ لأنه يعتقد أن الكالفينية فظة في ممارساتها الحماسية. ويلاحظ سويفت عند إشارته إلى «جاك» الذي يجسّد الحماس البروتستانتي في حكاية الحوض، سلوكهَ غير الشريف: كيف، عندما أراد جاك أن يقوم بخدعة، يقعي على ركبتيه، ويرفع عينيه، ويصلي كما لو كان في بيت كلب. أما أولئك الذين عرفوا حقيقة الأمر فيذهبون إلى أبعد من ذلك التصور، لأنهم يعلمون جيداً ممارساته الفجة في «التبول» في العيون، ورشق غرباء فضوليين ومطمئنين بالطين[2].

وتفترض إشارة سعيد إلى الحماسة الإنجيلية كل هذه الأمور كما أنها تُسانِد إشارته إلى «سخط رجلٍ أبيضٍ قاسٍ، إنه نوعٌ من الأنا العليا البيوريتانيّة لا تعرف رسالة التيه لديه حدودا، ويبذل كل ما بوسعه لتحقيق مآربه وغاياته». وخلف توسُّل سعيد العارض لـ«المهمة إلى البرية»

(1) Philip Pinkus, *Swift's Vision of Evil*, p. 54.

(2) Swift, *Gulliver's Travels*, p. 385.

يكمن تاريخ غني من المعرفة البيوريتانيّة: من أعمال بيري ميلر الهائلة، إلى أعمال سكافان بركوفتش التعديلية. ويشير هؤلاء العلماء بشكل متكرر إلى الصورة الذاتية للمستعمرين البيوريتانيين. فقد كانوا الأبناء الجدد لإسرائيل، فاتحين أرض كنعان الجديدة، حيث سيقيمون أورشليم الجديدة. وهذا يشير إلى ما قاله سعيد في جداله مع مايكل فالزر: «ليس هناك إسرائيل دون غزو كنعان وطرد أو إخضاع الكنعانيين - سابقاً كما هي الحال الآن». وعلى المنوال نفسه، لا يوجد أميركا، ولا إسرائيل أمريكية أو قدس جديدة دون غزو واستئصال كنعانيي العالم الجديد. ومثال ذلك هو القوّة المثيرة لرسالة التيه البيوريتانية - وهذا هو مجاز سعيد المفضل للتجريد والإمبراطورية.

الفصل الخامس

مسؤوليات الناقد العلماني

يطرحُ سعيد السؤال التالي في مقالته «قول الحقيقة للسلطة»، وهي خامس مقالاته الست من محاضرات ريث، في تمثيلات المثقف:

> هل تعمل ولاءات المثقف البدائيّة، والمحليّة، والغريزيّة – عرقه، أو شعبه، أو دينه – على دفع المثقف إلى الفعل الفكريّ، أم أن هناك مجموعة من المبادئ أكثر عالمية وعقلانية قد تتحكم –وربما تتحكم بالفعل– بالكيفيّة التي يتكلم فيها المرء ويكتب؟ في الواقع أنا أطرح السؤال الأساسي بالنسبة للمثقف: كيف يقولُ المرء الحقيقة؟ أيّة حقيقة؟ لمن وأين؟ (تمثيلات المثقف، 8).

لقد كان سعيد دائماً شبيهاً بحصان طرواده في مدينةٍ ما بعد بنيويّة وما بعد حداثيّة. والمقطع السابق هو واحد من بين كثير يُعبر سعيد فيه عن شكوكه في هولاء الذين يُشكِّكون في الحقيقة، ويَصِفون أنفسهم بـ ما بعد بنيويين أو ما بعد حداثيين. إن سعيداً حداثيّ رفيع، فلا هو ما بعد بنيوي ولا هو مناهض لـ ما بعد البنيويّة. إنه متناقض – فهو ناقد داخليّ، ومُعْجَب منفيّ. ومثلما هو شكيّ في الأفكار الساذجة المتعلقة بالحقيقة، فهو بالمِثْل شكيّ بفكرة أن الحقيقة «مؤجلة إلى ما لا نهاية»، أو فكرة أن الحقيقة والسلطة هما الشيء ذاته، أو أن الأولى قناعٌ للثانية. وباقتراحه لقول الحقيقة للسلطة، فقد يومئ سعيد إلى رفضه لبناءٍ إبستمولوجيّ وأخلاقيٍّ معين للحقيقة. فيقينيّة ديكارت وتشككية نيتشه الراديكاليّة، تشكلان جانبين لسوء فهم واحد. لكنه يأخذ خطوة مزيَّفة عندما يضع العالميّة والعقلانية بمواجهة تلك الأشياء التي يفسرها أنها «غريزيّة»، ولاسيّما الدين. تطمس هذه الخطوة أوجه التشابه بين فكرته عن المسؤولية الثقافية، وبين ما يصفه نيتشه أنه ثمرة تقليد مسيحي، يبلغ ألفي عام من العمر، في قول الحقيقة. سأستطلع أوجه التشابه هذه من خلال تحليل ثلاثي لسعيد، ونعوم

تشومسكي، وميشيل فوكو. مُنطلِقا من وجهات نظر سعيد الحاليّة، وأعمدُ إلى الرجوع إلى مناظرة تشومسكي–فوكو في عقد السبعينيات من القرن العشرين، وإلى فكرة نيتشة المستقاة من المسيحية حول إعطاء الوعود وقول الحقيقة. وهذا المسار هو ما تتكئ عليه جزئيا فكرة سعيد عن المسؤوليّة الثقافيّة.

قولُ الحقيقةِ بوصفها مهنةً للمثقفِ

«إن قول الحقيقة وكشف الأكاذيب هما مسؤولية المثقفين». هذا ما يكتبه تشومسكي. قد لا يكون واضحا أن للمثقفين مثل هذه المسؤولية، ونظراً إلى ما كتبه مارتن هيدغر في خطابِ تقلّده لرئاسة الجامعة عام 1933 قائلاً «إن (الحقيقة كشف لما يجعل الناس متيقنين، وواضحين، وأقوياء بفعلها ومعرفتها)». وهذا النوع الوحيد من «الحقيقة»، من وجهة نظر هيدغر، «وهو أن لدى المرء مسؤولية التحدث»[1]. وقبل هذا بعشرين عاما، ثارت فضيحة في أوساط المثقفين الغربيين، فقد كان تشومسكي قد «اشتم» هواء هيدغر النتن الكريه، وشجب تعاونه مع الاشتراكية القوميّة. لقد عارض مفهوم الحقيقة الذي أكده هيدغر، والذي طوره مفكرو ما بعد هيدغر من أمثال فوكو. وهذه نقطة سأعود إليها.

دعوني أُعيد توضيح فكرة تشومسكي وأصوغها بطريقة أخرى، إن دور المثقف يكمن في قول الحقيقة للسلطة، وفي كشف الأكاذيب. وهذه الكلمات تعود لتشومسكي قبل أن تكون لسعيد، الا أن هذا الأمر ليس على قدر من الأهمية. إنها تعبر ببلاغة وإيجاز عن وجهة نظر سعيد المتعلقة بمسؤولية المثقف وهي: مواجهة الكاذبين الأقوياء بالحقيقة، وعرض أكاذيبهم للتمحيص العام. وهذا بالتأكيد عمل يتّسم بالمخاطرة، إلا أنه مسؤولية المثقف مهما يكن. يسعى مثقف سعيد إلى تحطيم «التنميطات والمقولات الاختزالية» التي تُقيِّد الفكر والاتصال. إن الاستبعاد الساخر للعالميّ (دائماً مؤشرٌ على الآمال المُحبَطة والعاطفة المكبوتة) أمر لا مكان له في مهنة المثقف هذه. ولا مكان أيضاً إلى الشكيّة البيرونية (نسبة إلى بيرون) بلهجتها الفرنسيّة المعاصرة، التي غالباً ما ترى نفسها، مقابل سذاجة شكيّة مخففة (أو صاحبة

(1) Noam Chomsky, *The Chomsky Reader*, p. 60.

عقل سليم)، ذات شكلٌ أعلى من التعقيد. يلج المثقف في مخاطر العالميّة (وهو يعلم تماماً بأنه قد يكون مخطئا وأن يديه قد تتلوثان)، وفي التعامل مع المسائل المشابهة بطريق مماثلة، والذهاب «إلى ما وراء اليقينيات البسيطة التي تقدِّمها لنا خلفيتنا، ولغتنا، وجنسيتنا» -فالعالمية، وفق هذا الوصف- شكلٌ راديكاليٌ للايكونوكلازم[1] [مذهب تحطيم الرموز الدينية]. الذي يعدّ عبادة أي إله وثنية (تمثيلات المثقف،xiv،xi). إن المثقف لدى سعيد يغاير مفهوم المثقف لدى أنطونيو غرامشي، ويجب أن لا نقع بالخلط بينه وبين الأكاديميّ، على الرغم من أنه قد يكون كذلك حقا. إن المثقف المسؤول الذي يتحدث عنه هو شخصية هامشية، ويعيش على تخوم السلطة والاحترام. وكمغترب في وطنه الأم، يعيش في منفى داخليّ. إنه «هاوٍ» وليس «محترفاً». إنه لا يخدم أي إله، ويقول الحقيقة للسلطة ويكشف الأكاذيب.

إنَّ مغايرة مثقف سعيد لمثقف غرامشي تُصبح أمراً جليّاً عند مقارنته بالمثقف الذي يصفه جوليان بيندا في كتابه؛ خيانة المثقفين. يميز بيندا بين «الإكليريكيين» [رؤوس القيادة المسيحية أو طبقة الكهنوت] و«سواد الناس». فعامة الناس هم رجال ونساء عمليون، إنهم الجماهير. وهم واقعيون وماديون. وبالمقابل، فالإكليريكيون مثقفون يلتمسون الأدب، أو العلم، أو التخرصات الميتافيزيقية ولا يهتمون بالشؤون العملية، والدنيوية، والعالمية. كما لا يهمهم الحصول على أيّة منفعة مادية، فـ «مملكتهم ليست جزءاً من هذا العالم». والإكليريكيّون مثاليّون. إنهم فوق رتابة الحياة الاعتياديّة، ومن خلال مُعاينتهم الخارقة للحقيقة والعدالة، يعملون على عرقلة العواطف الطبقية، والعرقية، والقومية، التي تُشكِّل دين الجماهير. وقد بدأ هؤلاء الإكليريكيون «بلعب لعبة الآلام السياسية» في أواخر القرن التاسع عشر؛ وكان ذلك ضرباً من الخيانة لمهنتهم المقدسة. ولم يكتفوا بذلك بل أصبحت شغلهم الشاغل، إذ حددت رياح الدعاية السياسية ما يكتبونه. فأقحمت هذه الدعاية السياسية نفسها في أعمال هؤلاء الكتاب ومبادئهم الرئيسية. وباتباع رجال الدين التعاطف العرقي، والطبقي، والقومي الخاص بسواد الناس، شجبوا القيم الكونية وتسامي الروح[2]. فقد كانوا يكرسون جهودهم

(1) قد يشعر سعيد بالانزعاج إذا اكتشف درجة تشابه هذا المفهوم للعالمية بمفهوم «التوحيدية الراديكالية»، لدى اللاهوتيّ البروتستانتيّ هـ. ريتشارد نيبور.

(2) Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals*, pp. 43-45, 67, 78, 103.

«لترسيخ مبادئهم في النظام العملي للأشياء بوصفه نوعاً من التصالح مع المسيطرين بالسيف» وعملاً من قبيل الخداع والتغرير. و:

> ما إن يَدَّعي الـ «إكليريكي» أنه لا يهمل مصالح الأمة أو مصالح الطبقات القائمة الراسخة، حتى يُهزَم، وذلك يعود لسبب وجيه وهو أنه من المستحيل وعظ الروحي والعالمي دون نسف المؤسسات القائمة على أساس حيازة المادي، والرغبة في الشعور بالتميز عن الآخرين. يقول «إكليريكيٌّ» حقيقي؛ (رينان) إنّ: «الوطن الأم شيء دنيويّ، والإنسان الذي يريد أن يؤدي دور الملاك سيكون دوماً وطنياً سيئاً». وحتى يكون قويا ويتجنب انتهاك مبادئه، ونسف المؤسسات التي يدعمها، يتوجّب على الكاتب، وبوعيٍ ذاتيّ، أن يعلن مبادئه: إنَّ فخامة تعليمه تكمن في غياب الصمام العمليّ تماماً، وأن الأخلاقية الصحيحة لرخاء الممالك، التي تنتمي لهذا العالم، ليست له، وإنما للقيصر. وعند تقلده لهذا المنصب، فإن الـ «إكليريكي» يُصْلَب، لكنه يُحتَرم، وتعشعش كلماتُهُ في الذاكرةَ البشريّةَ»[1].

أما معيار مثقفي بيندا، فيكمن في استعدادهم لخوض «مجازفة تعريض أنفسهم للحرق، أو النبذ، أو الصلب» (تمثيلات المثقف، 3–7). فتوقعات بيندا نشطة لكنها ربما تتميز بعدم الواقعية. وهي تُدْفَن في مهدها رغم أنها بليغة ومحافظة إلا أنها تمثل «شخصية المثقف ككائن منبوذ، وشخص قادر على قول الحقيقة للسلطة، وفرد فظ، بليغ، مقدام بشكل باهر وغاضب، فرد لا تنأى، بالنسبة له، أية قوة دنيويّة مهما بلغت من الضخامة والمهابة عن النقد والتوبيخ الشديد» (تمثيلات المثقف، 8). وقد أشار سعيد لخيار بيندا الذي اعتمد المصطلح الديني «الإكليريكيون» لوصف المثقفين. وفي اختياره لهذا المصطلح، فإن بيندا قد أعاد التأكيد على هذه الكلمة، التي في استخدام مبكر، كان لها معنى أكثر تقييدا. «فهي تُشير بشكل محدد إلى رجالات الكنيسة الذين درسوا في الأديرة في العصور الوسطى. وبمعرفتهم القراءة

---

(1) Ibid., pp. 190-191.

والكتابة، وببحثهم العلني عن الحقيقة، كانوا مثقفي زمانهم»[1]. وربما، نظرا لهذه المعرفة التي في عقولهم، أشار سعيد إلى أن وصف بيندا لمهنة المثقفين يفترض التمييز الحاصل ما بين رجال الدين وعامة الناس، لكنهم يتحركون بسرعة كبيرة. فربما أحس بمشكلة في اعتباراته العلمانية لمسؤولية المثقفين؟ أو ربما كان ذا حساسية لما يحس به بيندا بعمق: فقد تقبع فكرة الأفلاطونية المسيحية للمعرفة والفضيلة، خلف فكرة المسؤولية الخاصة بالمثقفين التي يدافع عنها بيندا ويؤيدها. وهذا هو التقليد نفسه الذي يُكِنُّ له سعيد ولاءً مزدوجا، شأنه في ذلك شأن نيتشه.

ويفهم سعيد أن غرامشي وبيندا يمثلان التطرف عندما يتعلق الموضوع بتحديد هوية المثقفين وتعريفهم بوصفهم طبقةً. أمّا بالنسبة لغرامشي فإن المثقف هو أي شخص يعمل مع الأفكار ويتعامل معها. وعلى الرغم أن كل فرد يمتلك قدرات ثقافية، إلا أنه ليس بمقدور أي شخص أن يعمل مثقفاً[2]. وبالمقابل، يصف بيندا المثقف أنه عضو في نخبة المعرفة والأخلاق. وأنَّ سعيداً يعيد اعتباراته لتمييز غرامشي ما بين المثقفين التقليديين، والعضويين وأولئك الذين ينظرون إلى أنفسهم أنهم مستقلون ذاتياً عن علاقات القوة السائدة (أو الهيمنة)، وأولئك الذين يسعون لدراسة التجانس الحالي أو إيجاد نمط جديد معه. وكما قال سعيد، يمكن للمثقفين أن يكونوا ابتداءً من جماعات عضوية إلى جماعات رجعية أو تقدمية، ومجموعات تعمل على تطوير الوضع الراهن أو الجماعات الطارئة. وفي كلتا الحالتين، فإن المثقفين العضويين هم مشايعون لحالة محددة تجعلهم مختلفين عن مثقفي بيندا الذين ينظرون إلى أنفسهم أنهم «غير مشايعين»، ويخدمون الحقيقة والعدالة الخالصتين.

ويُقصي سعيد نفسه عن بيندا نوعاً ما– عندما يدعي أن فكرة غرامشي عن المثقفين «أكثر قرباً من الواقع من أيّ شيء يعطيه لنا بيندا، ولاسيما في أواخر القرن العشرين». فمعظم المثقفين يمكن وصفهم أنهم موظفون من مختلف الأنواع: كالأكاديميين، والصحفيين، والمدراء، والبيروقراطيين الحكوميين، وهلم جرا. ولا أعتقد كثيراً أن مَرَدَّ ذلك هو أن مثل

---

(1) Sigrid L. Lehnberger, «Julien Benda's Characterization of the (Clerc) 1927-1948», p. iv.

(2) David, Forgaces (ed.). *An Antonio Gramsci Reader*. 304.

هؤلاء العاملين ليسوا مثاليين للمجتمع الحديث المعقد، لكن لأنهم «ذوو نظرة ضيقة»، ويتصفون بصفات محليّة. بينما يتحدث فوكو عن هذا النوع من المثقفين الذين بأخذنا روبرت أوبنهايمر بعين الاعتبار يسميهم «المثقفين المحددين» (تمثيلات المثقف، 8—10)، ولكن سعيداً غير معجب بذلك البتة. فهو يُشير إلى مثل هؤلاء المثقفين بشكل ازدرائي كـ «محترفين». إنه لا يقول بصراحة، ولكن بمقدور المرء أن يتخيل، أن المثقف المحدد شخصية فقيرة بالمقارنة مع المثقفين العالميين من أمثال جان بول سارتر، الذي انتهى وقته وفقاً لتصريح فوكو النبوئي[1].

ضدّ هذا التصريح النبوئي، يؤكد سعيد الآتي: «ما يهم هو المثقف كشخصية ممثلة: شخص يمثل بشكل مرئي وجهة نظرٍ من نوع ما، وشخص يقوم بتمثيلات ممفصلة للجمهور الخاص به رغم كل أنواع العوائق». هذا يشمل العائق الذي يفرضه التواضع المتغطرس الزائف الخاص بهؤلاء المثقفين، الذين بعد اكتشافهم أن التمثيل غالباً ما يكون سيئا، يستنتجون أنه بالضرورة (بشكل ميتافيزيقي) سيئ. لن يكون لدى سعيد مثل هذه الفكرة عن التمثيل، التي ما زالت شائعة جداً، وإننا لا نستطيع، ولا ينبغي لنا أن نتحدث بالنيابة عن الآخرين[2]. ولا يشعر بالحرج من المُسحة الرومانسية في فكرة أن المثقف هو شاهد، ووظيفته أن يشهد علانية بالحقيقة (تمثيلات المثقف، ص 12—13). «إن غرض نشاط المثقف هو تطوير الحرية والمعرفة الإنسانيتين». ويتشبث سعيد بهذه النظرة غير السائدة، رغما عن زعم جين فرانسوا ليوتار أن الطموحات البطولية المرتبطة بـ «السرديات الكبرى للانعتاق والتنوير» الخاصة بالحداثة هي عتيقة، ومدعاة للشك. ولا ينبهر سعيد باستخدام ليوتار الشاذ لفكرة ويتينجشتاين حول

(1) كان انهيار سمعة سارتر ظلما ثقافيا بالغا في أواخر القرن العشرين، في وقت سادت فيه حالات وافرة من الظلم. ولهذا علاقة وطيدة مع جهود المثقفين الفرنسيين (يدعوهم الأمريكيون ما بعد بنيويين) في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية لإعطاء صلاحيات لأصواتهم وإضفاء أهمية كبيرة عليها. ولكن، شأنها شأن جميع أشكال الظلم التي رُفعت بشكل غير عادل وبتسرّع، هناك سبب وجيه للاعتقاد أنه سيُصار إلى إعادة رد الاعتبار إلى سمعة سارتر وأفكاره التي ستسترد جزءاً كبيرا من هيبتها.

(2) لنقد قوي لهذه الفكرة، انظر: جيليان روز، *Mourning Becomes the Law*. انظر أيضاً نقد غاياتري شاكرافورتي سبيفاك اللاذع لهذه الفكرة في «Can the Subaltern Speak?» في الكتاب الذي حرره نيلسون وجروسبيرج، *Marxism and the Interpretation of Culture*، ص 271—313. إن نقد سبيفاك وصف مدمر لطريقة فوكو، وديلوز في إضفاء الإِلغاز، عن طريق خلط فكرتين مختلفتين عن التمثيل: «التمثيل بوصفه «تحدثاً (بالنيابة عن) [vertreten]، كما في السياسة، والتمثيل بوصفه (إعادة تمثيل) [darstellen]، كما في الفن أو الفلسفة».

«ألعاب اللغة»، التي من المفترض أنها حلّت محل السرديات الكبرى، وقيمتها العالمية للحقيقة والحرية. «دائماً وأبدا كان لديّ اعتقاد أن ليوتار وأتباعه يعترفون بعجزهم، وربما حتى لامبالاتهم، بدلا من إعطاء تقييم صحيح لما تبقّى للمثقف كطيف واسع متنوع من الفرص رغما عن ما بعد الحداثة». ورغما عن ما بعد الحداثة، تستمر الحكومات بقمع الناس، وما زال هناك ظلم هائل يحدث، ومايزال المثقفون عرضة لإغراءات الوجاهة والسلطة، وبهذا، فهم يستمرون في خيانتهم لندائهم العلمانيّ (تمثيلات المثقف، ص 17—18). وما يوحي به هذا الجدل أن مثقف سعيد شخصية مهجّنة: فجزء منه مثقف غرامشي العضوي، وجزء منه إكليريكيّ بيندويّ (نسبة إلى بيندا)[1]. وإذا فسرنا ليوتار أنه ممثل للخط الفوكووي في التفكير عندما يتعلق الأمر بالمثقف، فإن سعيداً ممثل بشكل واضح للخط التشومسكيّ.

قولُ الحقيقةِ لسلطة فوكو

تقابل في عام 1971 نعوم تشومسكي وميشيل فوكو أمام جمهور تلفزيوني هولندي، وتجادلا في مسألة «الطبيعة الإنسانية: العدالة أو القوة؟» وكان مُنظِّم المناظرة ووسيطها فيلسوفاً هولندياً اسمه فونس إلديرز. وكانت مناظرة تشومسكي— فوكو هي الثالثة في سلسلة من المواجهات لمرة واحدة بين مفكرين بارزين: ألفرد جولر أير مع آرني نايس، وكارل بوبر مع

(1) يعتقد إعجاز أحمد أنه هجين غير عملي وغير مستقر. إنه يعتقد فعلاً أنه بلاء سياسيّ. ووفقاً لأحمد، فسعيد مصاب بالفصام - إذ إنه منقسم بين «الإنسانيّة الأورباخيّة الرفيعة، ومعاداة الإنسانيّة النيتشويّة». وبذلك يمتدح سعيد غرامشي، المحارب اليساري، وبيندا الرجعيّ. تُمارَسُ أفكار أحمد ولاسيما من قبل مناهضي الشيوعية، ومناهضي الاشتراكية الخاصة بـ بيندا. بيد أن لديه خطأين على الأقل. فلم يكن بيندا رجعيّا سياسيا، إلا وفق معايير غريبة نوعاً ما. لقد كان محافظا، بلا شك، إلا أنه كان يخشى الفاشيّة أكثر من الشيوعية. فقد تكسرت أسنانه خلال قضية دريفوس، وكان إلى جانب زولا، في هذا الجانب الذي انتقد الفاشيّة الوليدة العائدة إلى مناهضي دريفوس. ومن المُسَلّم به أن سياسته لم تكن تتبع الجناح اليساريّ، وهناك قليل جداً في سياسته يُشير إلى أنه اشتراكيّ ملتزم، لكن بيندا لم يكن رجعيّا. ومن الأهمية بمكان أن نقوم بالتمايزات الصحيحة في السياسة. هناك فرق شاسع بين بيندا، المحافظ المعتدل ومعاصريه الفاشيين. يُجانبُ أحمد الصوابَ أيضاً بقوله: «إن المؤشرّ على انقسام سعيد الذاتي هو اعتقاده أنّ بيندا —المعادي المسعور للشيوعية— وغرامشي؛ أحد الشيوعيين الأكثر دأبا ومثابرة في القرن [العشرين]، يُشغلان جوهرياً المنزلة النظرية—السياسيّة ذاتها» (Ahmed, *In Theory*, p. 170). طبعاً، لا يؤمن سعيد بأي شيء من هذا. هذا صحيح، ورغم ذلك، فإنّ أسلوب سعيد الكاثوليكيّ الانتقائي، وقدرته على تَمَلُّك الأفكار انتقائياً من مفكرين يمقت أفكارهم، يجعل مثل هذه الاتهامات سهلة، وليس - وإن أمعنا التفكير- من السهولة بمكان استدامتها والمحافظة عليها.

جون إيكلز، وتشومسكي مع ميشيل فوكو، ومشك كولاكوفسكي مع هنري لوفيفر. وقد تم مؤخراً نشر نصوص المناظرات في كتاب بعنوان: Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind. إنه لمن المثير أن تُقرأ نصوص هذه المناظرات بعدما يزيد عن ربع قرن، وبعدما وصل تشومسكي وفوكو إلى ما وصلا إليه في الأوساط النقدية. إن غالب ما يُستشهد به على أنه اختلافات مهمة بين الاثنين ليس كذلك فعلاً، بالأهمية التي يُصوّرها بعض المعلقين. فالمسائل الفارقة الخلافيّة بينهما، في القضايا الفلسفية التي تتعلق بالطبيعة البشرية أقل من تلك التي تتعلق بالمسألة السياسية الطوباوية. ويمكن صياغة هذا الاختلاف هكذا: «ما هي الأهمية السياسية للأفكار الطوباوية في تدمير وهدم أشكال الهيمنة غير المرغوبة؟» وهذا لا يعني القول إنَّ المسائل الفلسفية والسياسية غير مترابطة، لكن السياسة العملية أكثر أهمية من النظرية المجردة. وأنا أفسّر تشومسكي، من خلال ما يُعرف أنه قراءة «قوية»، وأنه استدلَّ على فكرته عن الطبيعة البشرية العالميّة من التزاماته السياسيّة. وبالمقابل، يستقي فوكو التزاماته السياسية من فكرة مُعترف بها حول الطبيعة البشرية. ولن آخذ شكوك فوكو التي عبر عنها حول فكرة الطبيعة البشرية كعقبة، أداةً أمام هذه القراءة. فمجرد أن يقول شخصٌ أن ليس لديه آراء معينة (لنقل كفكرةٍ عمليةٍ حول الطبيعة البشرية) لا يعني ذلك أن هذا الشخص ليس لديه مثل هذه الفكرة، وأننا لن نستشف في عمله افتراضات حول ماهية وأحوال البشر. وبما يتوافق مع ادعائي حول ما هو أهم في مناظرة تشومسكي– فوكو، سأبدأ بالجزء الثاني الذي يركز على القضية السياسية.

وبعد بعض الأسئلة الأولية حول سبب اهتمام فوكو بالسياسة واهتمامه بها أكثر من الفلسفة، تبدأ المناظرة جدياً عندما، ردّا على سؤال مدير الجلسة، إذ يصف تشومسكي مثاليّته السياسية، ويطفق واصفاً مجتمعاً أناركيّاً–سينديكاليّاً [فوضوياً –نقابياً]، أو مجتمعاً اشتراكيا تحرريا، حيث توجد ثورة دائمة ضد القمع، والقهر، والتدمير، والقسر. في هذا المجتمع، يتم إحلال ديمقراطية عمال تشاركية، محل سيطرة السوق الأوتوقراطية المركزية (الملكية الخاصة لرأس المال)، والتنظيم الحكومي لمختلف

مظاهر الحياة البشرية، والمؤسسات المركزية التي لا تخضع للمسائلة[1].

لقد احتج فوكو بأدب، مبيّنا أنه لا يستطيع وليس لديه الاستعداد، لأن يقترح نموذجا اجتماعيا مثالياً، وأن المهمة السياسية الحقيقية هي «انتقاد أعمال المؤسسات»، وإماطة اللثام عن ادعاءاتها المزيّفة حول حياديتها واستقلاليتها، وفضح عنفها السياسي. يتفق تشومسكي مع تحليل فوكو، لكنه يُصر على ضرورة إنشاء نماذج رؤيوية وإنسانية حول الشكل الذي يجب أن يكون عليه «المجتمع المستقبلي العادل». ولذلك فللمثقف مسؤولية مزدوجة تتمثل في انتقاد ما هو موجود وتصور ما يجب أن يكون[2]. عند هذه النقطة يبدأ فوكو بتقديم تمييز دقيق بين تشومسكي وبينه، وهذا يكشف المدى الذي وصله فوكو في كونه ماركسياً مبتذلاً ورومانسياً مخذولاً في الوقت نفسه.

يرى فوكو خطراً في استعداد تشومسكي لتصور نموذج اجتماعي مثالي يفترض مسبقاً طبيعة بشرية جوهرية. «ألا يغامر أحدنا عندما يُعرّف الطبيعة البشرية – التي هي مثالية وحقيقية في الوقت نفسه، وكانت وما زالت حتى الآن مخبأة ومقموعة – بأطر مستعارة من مجتمعنا، ومن حضارتنا، ومن ثقافتنا؟» يستشهد فوكو باشتراكية أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، التي –حسب حجته– تعيد استنساخ النموذج البرجوازي للطبيعة البشرية، التي كانت تحاول أن تتخيل نفسها خارجه. ومن هذه النقطة، يستنتج «أنه من العسير القول ما هي الطبيعة البشرية بدقة»، وأن هناك خطر الوقوع بالزلل[3]. ماذا ينبغي علينا أن نفهم من شخص ذي أسلوب ذاتي نيتشويّ، يرى أن خطر الزلل سبب لألّا يكون «خالقاً قوياً»، أو يقوم بتقييمات قوية للجيد والسيء؟ في هذا الوقت، سأسمح لهذا السؤال أن يكون سؤالاً بلاغياً، ولكن، لنضع نيتشه جانباً، كيف يمكن أن يُجيب تشومسكي عن هذا السؤال؟ «حسنا، بالطبع!» هي الإجابة التي أستطيع تخيّلها منه. فمنذ متى أصبحت السياسة لعبة أروقة سياسية؟ السياسة ليست فلسفة، إنها تنطوي على المخاطر، التي تجبرنا على الاعتراف

(1) Fons Elder, *Reflexive Water*, pp. 168-170.

(2) Ibid., p. 170-173.

(3) Ibid., p. 173-174.

بعُرضتنا للوقوع في الزلل، وبطبيعة خيالاتنا غير الحيادية القابلة للزلل، وباحتمالية أن تصبح أيدينا قذرة. أين هي الأخبار من كل ذلك؟ لماذا كلّ هذه الحساسيات المفرطة من قبل شخص صعب المراس مثل فوكو؟ لم يكن ماركس مبتذلاً إطلاقاً عندما كتب أن الوعي لا يُحدّد الكينونة الاجتماعية، ولكن الكينونة الاجتماعية هي التي تحدد الوعي، كما يُتّهمُ الماركسيون المبتذلون أو كما يُتّهمُ الذي سأل السؤال السابق. إن خضوعنا لأنواع القيود كلها أمر لا يمكن إنكاره. فالاقتراح أن القيود على خيالنا اليوطوبي تقريرية (أكثر مما كانت عليه الاقتصادية الماركسية بكثير)[4]، لا تجعل خيالنا، ورؤيتنا صعبين فقط بل خطيران أيضاً بطريقة ضارّة، كما كنت قد افترضتُ سابقاً، كخليط من الماركسية المبتذلة والرومانسية المحبطة المخذولة.

وقد فتح فوكو جبهة ثانية -إذا جاز لنا التعبير- في معركته مع تشومسكي، عنما طرح السؤال التالي، الذي سأصوغه على النحو الآتي: «عندما ترتكب عملاً غير قانوني في الولايات المتحدة، فهل تبرره ضمن معطيات العدالة، أم معطيات شرعية متفوقة، أم حاجات البروليتاريا في كفاحها ضد الطبقة الحاكمة؟ ما يكمن وراء هذا السؤال هو رأي فوكو النيتشوي المزعوم حول العدالة والسلطة، الذي يميز انخراطه مع تشومسكي خلال ما تبقى من المناظرة. وفقاً لفوكو، فإن العدالة تكمن في كيفية توصيف المنتصرين لما يقومون به. لا يوافق تشومسكي على ذلك. ولا يكتفي بإنكار أن تكون العدالة كذلك، ولكنه أيضاً ينكر أن تكون تلك الطريقة هي التي يرى من خلالها المنتصرون أنفسهم. ولا يشك تشومسكي في أن هناك بعضاً من الناس يفكرون بهذه الطريقة، ويمثل كل من تراسيماخوس ونيتشه[5]

(4) النزعة الإقتصادية Economism فكرة تقوم على أن الأسباب الاقتصادية هي الأسباب الوحيدة، أو -بالضرورة- الأسباب الأساسية أو الأكثر أهمية للنشاط الاجتماعي. غالباً ما يُربَطُ نقد هذه الفكرة بـ أنطونيو غرامشي الذي يعتقد أن للنزعة الاقتصادية علاقة أقوى بالليبرالية الاقتصادية من علاقتها بالاشتراكية الخالصة؛ أي بفلسفة التطبيق العملي the philosophy of praxis. ونتيجة لذلك فهو يرفض الفكرة القائلة إنّ «كل شيء هو اقتصاد». انظر: الكتاب الذي حرره كوينتين هور وجيفري نويل سميث، *Selections from the Prison Note Books*، ص 158-163.

(5) قضية نيتشه معقدة. اكتسبت الفكرة القائلة إنّ القوة تصنع الحق أهلية في ميتافيزيقية المرض والصحة الخاصة به. فبعض أشكال القوة صحية وبعضها الآخر منحلة ومتدهورة. ويعتقد نيتشه -وقد يبدو هذا مخالفا للحدس- بأن أشكال الحياة المتوعكة بدلا من السليمة أكثر عرضة للبقاء. هذا صحيح جزئيا لأن الضعفاء -بالضرورة- لديهم درجة أعلى من الوعي الذاتي، وبناءً عليه فهم أكثر دهاء من الأصحاء الذين يعتمدون على غرائزهم

مثالاً على هذه النظرة، حيث «القوة تصنع الحق»[1]. وما يرفضه تشومسكي هو ادعاء فوكو أن البروليتاريا (تُقرأ: أية طبقة ثورية أو مقموعة) «تشن الحرب لتنتصر، ليس لأنها عادلة»[2]. يستولي فوكو على فكرة نيتشه حول إرادة السلطة، لكنه ينزع منها ميتافيزيقية أنماط الحياة المتعلقة بالنبيل والعبد، مما يعطي الفكرة بعض المعقولية. وبذلك لا يعود بإمكان فوكو وصفها، ومهما كانت حجة نيتشه معيبة، «لأسباب» علاقات القوة تلك. وما صمته إلا تأكيد على أنطولوجية السلطة غير المعترف بها التي تخصه، ورأيه القاصر الذي يفتقر إلى الحجة حول الطبيعة البشرية بوصفها صراعاً من أجل السلطة.

ويعبر فوكو بصورة ملحوظة عن شكوكه فيما إذا «ما زِلنا بحاجة لأن نستخدم الفكرة [النيتشوية] للعدالةِ هذه» في مجتمع غير طبقي. هذا التصريح مهم لأن تشومسكي ليس يوطوبيا للغاية (بالمعنى السيئ) لدرجة أنه يعتقد بإمكانية قيام مجتمع لا طبقي. وبناء على فهم فوكو لرأي نيتشه، فالعدالةُ ابتكارٌ تستخدمه القوى السياسية والاقتصادية ومناوئوها كسلاح ضد بعضهم البعض. العدالة نتاج مجتمع طبقي ويفترض أن «تذبل» عندما تُلغى الطبقات. يرفض تشومسكي هذه الفكرة عن العدالة؛ أي معادلة العدالة و«أنظمة قمع الطبقات»، والادعاء أن العدالة قناع ساخر للسلطة الخاوية من المثالية البين ذاتية، والنظرة القائلة إنّه سيكون هناك مجتمع تكون فيه الحاجة إلى عدالة –كالدولة– قد «ذبلت»[3]. وقد يجادل القراء المتعاطفون أن محاججة فوكو «تنزف» بالسخرية. وأن إشاراته إلى البروليتاريا والمجتمع اللاطبقي ما هي إلا استراتيجيات فحسب من أجل «فضح» إنسانوية تشومسكي الواضحة وتقديمها للرأي العام. أو قد يجادلون أنها استراتيجية مدفوعة بسوء تمييز فوكو لمن هو تشومسكي. فمن الممكن أنه يعتقد أن تشومسكي ماركسي أورثوذوكسي، يميز الطبقة العاملة الحضرية الصناعية العاملة في وصفه للتغيير الاجتماعي الثوري. ولا شك أن هذا كله

(1) لا أقصد أن أشير هنا إلى وجود تناقض بين الحق والقوة. يكون الحق دون قوة فارغا، والقوة دون حق تكون عمياء. وفقاً لسبينوزا، الحق لا يتم تقريره من قبل «العقل السليم أو القوة». انظر بنديكت دي سبينوزا: *Theological-Political Treatise, A Political Treatise*، ص 201.

(2) Ibid., pp. 178-184.

(3) Ibid., pp. 184-186.

قراءة متعاطفة، لكنها قراءة تتجاهل ديمومة ذلك في أعمال فوكو كلها، وتحديداً، رومانسيته وخيبة أمله إزاء الماركسية.

تنتهي المناظرة بفاعلية عبر تلخيص فوكو لآرائه، وللنقاط التي يتفق هو وتشومسكي عليها، وتلك التي يختلفان بشأنها. وكما يلاحظ، فهما لا يختلفان عندما يتعلق الأمر بالجانب النظري للطبيعة البشرية، لكنهما يختلفان بشدة حول العلاقة بين الطبيعة البشرية والسياسة. ووفقاً لفوكو، فإن الأفكار المتعلقة بالطبيعة البشرية، والجوهر البشري تم بناؤها من قبل حضارتنا، ومعرفتنا، وفلسفتنا، ونظامنا الطبقي. وبذلك –وهذا من المؤسف– لا يمكن لهذه الأفكار أن تُستخدم «لتوصيف أو تبرير القتال الذي يجب أن – وسوف، مبدئياً– يُطيح بأصوليات مجتمعنا». لا وجود لأيّ تبرير تاريخيّ لمثل هكذا ادعاء[1].

يقدم تشومسكي بيانه الخاص به بعد انتهاء المناظرة في كتاب؛ اللغة والمسؤولية. ويتفق مع فوكو جزئيا حول «مسألة الطبيعة البشرية»، لكن «ليس بالدرجة ذاتها حول السياسة». ويستشهد بشكيّة فوكو «إزاء إمكانية تطوير مفهوم لـ (الطبيعة البشرية) يكون مستقلا عن الظروف الاجتماعية والتاريخيّة؛ مفهوم بيولوجي مُعَرَّف بدقة». لا يُشارك تشومسكي فوكو في شكيّته. على الرغم من اعترافه بالسمة المراوغة للطبيعة البشرية التي تجعلها بمنأى عن «متناول التقصي العلمي»، ويعتقد أن ثمة مجالات، مثل اللسانيات، قد تقدم معلومات تسمح لنا أن نتحدث بطرق معتبرة عن المظاهر الإدراكية للطبيعة البشرية[2]. ويؤكد كل من فوكو وتشومسكي الادعاء الذي قَدَّمْتُه سابقاً: فهما يختلفان بشكل أقل حول ما يتعلق بالطبيعة البشرية، من اختلافهما حول القيمة السياسية لليوطوبيا، والدور الذي تضطلع به أفكار الطبيعة الإنسانية في مسألة كيفية بنائنا لها، أو حتى إن كنا نبنيها أم لا[3].

---

(1) Elders, Reflexive Water, p. 185.

(2) Noam Chomsky, *Language and Responsibility*, pp. 75, 77.

(3) قارن بين آراء فوكو حول اليوطوبيا وأفكار صديقه وحليفه، جيل ديلوز، ومُعاونه، فليكس غواتري. وعلى عكس فوكو، فديلوز وغواتري لا يمكنهما تخيّل ما يمكن أن يعنيه عدم تخيّل اليوطوبيا. ووفقاً لهما: «تأخذ الفلسفة اللاتوطين النسبيّ deterritoralization [أيّ فك الشيفرة، أوالانتزاع من البيئة، أو تحرير الرغبة من موضوع معين] لرأس المال إلى المُطلَق، تجعلها تمر فوق مستوى المُحايثة [التي تشبه خطاب فوكو ونظام الحقيقة، ذلك «المكان» اللامتعالي الذي تجمع فيه المفاهيم، أو تبنى، وتمتلك حقيقتها] كحركة للامتناهي وتقوم بكبتها كحد داخليّ، وتقلبها ضدّ نفسها

أعود إلى سعيد هنا من خلال تثليثِ ما يُعَدُّ إلى الآن مناظرة تشومسكي–فوكو. سأبدأ بهذا المقطع من مقالة «النظرية المهاجرة»، التي يُقدِّم فيها سعيد تقييمه لمناظرة تشومسكي–فوكو. وسأقتبس بشكل مطوّل ما يلي:

> هناك نقد أكثر أهمية يتعين توجيهه لنظرية فوكو عن السلطة، وهو النقد الذي وجَّهَهُ تشومسكي لها بصورة معبرة. وللأسف يبدو أن معظم القراء الجدد لفوكو في الولايات المتحدة لا يعرفون شيئاً عن المناظرة التي حدثت بينهما قبل سنوات عدّة مضت، في التلفزيون الهولندي، ولا عن نقد تشومسكي البليغ لفوكو المُتضَمَّن في كتاب اللغة والمسؤولية. وقد اتفق الرجلان على ضرورة مقاومة القمع، وهو موقف وجد فوكو أنه من الصعوبة بمكان أن يُؤخذ بشكل لا لبس فيه. أما بالنسبة لتشومسكي فقد رأى أن على المرء خوض المعركة السوسيولوجية السياسيّة وفي ذهنه مهمتان: أولاهما «أن يتخيل مجتمعاً مستقبلياً يتوافق مع مقتضيات الطبيعة البشرية بأفضل ما يمكن فهمها، وثانيهما أن يحلل طبيعة السلطة والقمع في مجتمعاتنا الحاضرة». وقد وافق فوكو على الثانية ولم يقبل الأولى بأي شكل من الأشكال. فوفقاً له أيّة مجتمعات مستقبلية يمكن أن نتخيلها الآن «ما هي إلا ابتكارات حضارتنا ونتاج نظامنا الطبقيّ». إنَّ تخيُّل مجتمع مستقبلي تحكمه العدالة لن يكون مقيّدا بوعي مزيف حسب،

ليُصار إلى استدعاء أرض جديدة، وأناس جديدين». يقارن ديلوز وغواتري بتأييد فكرة الفلسفة مع «الديالكتيك السلبيّ» الخاص بأدورنو وفكرة مدرسة فرانكفورت عن اليوطوبيّ.

في الواقع، اليوطوبيا هي ما يربط الفلسفة مع عهدها الخاص بها، مع الرأسمالية الأوروبية، ولكن أيضاً مع المدينة الإغريقية. في كل حالة من هذه الحالات، تغدو الفلسفة سياسية مع اليوطوبيا، وترقى بنقد زمنها الخاص بها إلى أعلى مستوى. لا تنفصل اليوطوبيا عن الحركة اللانهائية: اشتقاقيًا، تمثل اليوطوبيا اللاتوطين المطلق ولكنها تبقى دوماً في النقطة الحرجة، التي عندها تُرْبَطُ بالوسط النسبيّ الحاضر، ولاسيما مع القوى المقموعة من قبل هذا الوسط. ولا تشير كلمة *Erewhom*، التي استخدمها صامويل باتلر، إلى لا–مكان no-where فقط، ولكن إلى الآن–هنا now-here أيضاً. في اليوطوبيا (كما في الفلسفة) هناك دائماً مخاطرة استعادة، وأحيانا تأكيد فخور للتعالي، فقد نصبح بحاجة لأنْ نُميّز بين اليوطوبيات السلطويّة، أو يوطوبيات التعالي، واليوطوبيات الجوهرية، والثورية، التحرريّة.

(انظر: Gilles Deleuze and Felix Guattari *What is Philosophy* , p. 99-100.). وعلى عكس فوكو، لا أرى أن تشومسكي يقول أكثر أو أقل مما يقوله ديلوز وغواتري.

ولكن التخطيط له سيكون أيضاً طوباوياً للغاية بالنسبة لأي إنسان مثل فوكو الذي يعتقد أن «فكرة العدالة بحد ذاتها، فكرة تم اختراعها واستخدامها في مجتمعات مختلفة، بوصفها أداة لسلطة اقتصادية وسياسية معيَّنة أو سلاحاً ضد تلك السلطة. وهذا مثالٌ مُحْكَم على استعداد فوكو لأخذ أفكاره عن أشكال مقاومة السلطة على محمل الجد. فإذا كانت السلطة تقمع وتسيطر وتستغل، فإن أي شيء يقاومها ليس مساوياً لها أخلاقيا، وليس حياديًّا، وببساطة ليس سلاحاً ضدَّ تلك السلطة. فالمقاومة لا يمكن أن تكون بديلاً مناوئاً للسلطة ووظيفة مستقلة لها، إلا بمعنى ميتافيزيقي وتافه جوهريا. حتى وإن كان التمييز عصياً على الإجراء، يبقى هناك تمييز يتعين القيام به كما يفعل– على سبيل المثال– تشومسكي حين يقول إنه مستعد لمد يد العون والمساندة لبروليتاريا مسحوقة في حال اتَّخَذت العدالة هدفا لكفاحها. (العالم والنص والناقد، 245–246)[1].

اشتباكٌ سجاليّ

ربما يكون أشد أشكال التجاوب إلحاحا إزاء مناقشة سعيد للقاء تشومسكي– فوكو هو ما قدّمه بول بوفيه في كتابه؛ المثقفون في السلطة. وأكثر ما يميّز رد الفعل هذا هو نغمته. فبقراءة

(1) يقدم تشومسكي هنا ردا سرديا يأخذ شكلا جدليا. يجادل تشومسكي، ضد فوكو، أن المصلح أو الثوري يسعى إلى السلطة «لأحداث مجتمع أكثر عدالة» (تشومسكي، *Language and Responsibility*، ص 80). فإرادة القوة العارية «لا تستطيع الوقوف». هذا شيء يفهمه كل من تشومسكي ونيتشه (على الرغم أنهما لا يتفقان حول الكيفية التي يجب من خلالها تمييز السلطة، والحكم عليها أخلاقياً) ولكن لا يفهمه فوكو. في عالم نيتشه المقلوب كانطيا، الشيء الوحيد الجيد هو «إرادة السلطة الجيدة». وبناءً عليه، فهناك إرادة سلطة جيدة وإرادة سلطة سيئة. يرى نيتشه أن الأولى عادلة (يعترفُ أن القليل سيفهم هذه العدالة)، والثانية أنها غير عادلة. وعلى المنوال نفسه، يجادل تشومسكي أن السلطة لا يمكن تقييمها ضمن معطيات محايدة أخلاقياً (السلطة ليست «فوق الجيد والسيء»). بعض السلطة جيد وبعضها سيء. لا يسعى المصلحون والثوريون إلى السلطة دون تقديم تقييمات بين ما يعتقدون أنه أشكال جيدة للسلطة وأشكال سيئة لها. كما أن تقييماتهم ليست أقنعة ساخرة فحسب لإرادةُ سلطة معزولة أخرى. باختصار، ينبغي للسلطة أن تُبَرَّرَ أخلاقيا: ويأخذ تبرير نيتشه أحد الأشكال، وهو ما يتضمن التراتب الهرمي لأنواع الحياة وأشكالها البشرية. ويأخذ تبرير تشومسكي شكلا شبه كانطي. ويزعم فوكو، بالمقابل، أنه لا وجود لتبرير ممكن البتة.

بوفيه يمكن للمرء بسهولة أن يخرج بانطباع بأن جينيالوجية السلطة، وتلك الخاصة بالمثقف مقنعتان لدرجة أن الشخص الأحمق أو الخائن فقط قد ينظر إليهما أنهما أقل من ذلك. يتحدث بوفيه بثقة عن القوة، والهيمنة، والتمثيل، ويُفتَرض أن تكون كلها سيئة. وفكرة أنها سيئة هي فكرةٌ -وفقاً له- تم بيانها من قبل فوكو، ومن نيتشه قبله. فبوفيه فوكووي، ويساريّ نيتشوي. أما سعيد فدنيوي نقديّ من جناح اليسار. الفوكوويون معادون للإنسانية وهو ما يعني أنهم يشككون في (النسخة ضعيفة) أو ينكرون (النسخة قوية) من فكرة الطبيعة البشرية الكونية اللازمنية. ويرفضون الادعاء أن المرء يمكنه الاستدلال من الفكرة على الطبيعة البشرية، وما هو صحيح وبناء عادل على أساس نظرة المرء لماهية النظام الاجتماعي، الذي يشير إلى أن فكرة الطبيعة البشرية بشكلها هذا، خيالية وهي أمر خطير. ومن خلال هذه الخلفية، يقرأ بوفيه مناظرات تشومسكي- فوكو-سعيد. بتحليل نقاش بوفيه حول هذه المحادثات الثلاثية، سأطعن في الادعاء القائل إنَّ جينيالوجيات فوكو للسلطة، والعدالة، والمثقف مقنعة، عن طريق التشكيك بانحدار فوكو النيتشوي. قد يكون فوكو نيتشويا، لكنه ابنه غير الشرعي، وملابسات ولادته مهمة بهذا الشأن.

سأبدأ ببعض ملاحظات بوفيه الختامية: «الناس الذين يأخذون فوكو على محمل الجد يقومون بذلك، ليس لأنهم يعتقدون أنه أدلى بالكلمة النهائية حول الواقع الاجتماعي، لكن لأنهم يعتقدون أنه قال كلمات قليلة حول العلاقة بين الحقيقة، والمثقفين، وبين البؤس الإنساني». لا شك في ذلك، بيد أن المسألة المهمة -كما يقول نيتشه- هي قيمة تلك الكلمات. من الواضح أن بوفيه يمنح قيمة كبيرة لما يقوله فوكو، وهو ما يبدو جليا بطريقته في وصف ردة فعل المثقفين الآخرين إزاء «جينيالوجيا المثقف» العائدة لفوكو. وطبقاً لبوفيه، هذه الاستجابات «يمكن رؤيتها، قبل كل شيء، أنها دفاعات عن الخطابات والممارسات التي دائماً وبشكل أو بآخر تثبت صحة وتوسع المراكز الاجتماعية، والسياسية، والسيكولوجية المتمتعة بامتيازات خاصة لكل من المثقفين المُهيمنين والمثقفين المعارضين»[1]. وبـ مهيمنين يُشير بوفيه إلى أولئك المثقفين الذين يرتبطون بـ «بناء السلطة»، وبعلاقات السلطة والمعرفة

(1) Paul Bové, *Intellectuals in Power*, p. 210.

السائدة. وبالمقابل، فالمثقفون المعارضون يُقاومون الوضع الراهن. (قمتُ بكتابة كلمتَيّ «hegemonic» ((«مُهيمِنين»)) و«oppositional» ((«مُعارِضين»)) بخط مائل للتأكيد على حساسيّة بوفيه الفوكووية حيال السلطة والهيمنة، وهما كلمتان لا نيتشويّتان ولا غرامشيّتان في اشتقاقهما.

وبالمقابل، يورد بوفيه كلمة «defenses» ((«دفاعات»)) بخط مائل. وألفت الانتباه إلى هذا، لأن أحد العناصر المهمة في محاججة بوفيه هو انتقادُ بلاغةِ سعيد. إذ إن بوفيه يعترض على استخدام سعيد لكلمة «succumbed» ((«استسلم»)) وكلمة «hermeticism» ((«الهيرمسية»)) لوصف ما يعدّه تهرُّب فوكو من المسؤولية الثقافية. هذه الاستعارات تدل على»العنف والمنافسة» (غير النيتشويين فقط أو أولئك الذي يُسيؤون فهم نيتشه كمناوئ للعنف والمنافسة سيجدون هذا مزعجا). «لا تُلمح كلمة (succumbed) إلى عيبٍ حسْب، ولكن أيضاً إلى ذنب، واستسلامٍ لا ضرورة له، وخضوع للذة، أو الرغبة، أو الإغراء. ثمة صبغة أخلاقية في نقد سعيد لنظرية السلطة عند فوكو»[1]. فليس من أحد يمكن أن يرى التقييم الخُلُقيّ أو الأخلاقي للسلطة أنه أمر مزعج سوى الشخص غير النيتشويّ. وفي نهاية الأمر، هذه هي جينيالوجيا الأخلاق تحديداً. يُقدم نيتشه تقييماً أخلاقياً لضروب مختلفة من الأخلاق: فأخلاقية النبيل–الأرستقراطيّ–السيّد جيدة، أما أخلاقية الوضيع–العاميّ–العبد فسيئة. إن شك بوفيه اللاتمييزي، المُستَلهَم من فوكو إزاء السلطة ليس وباء نيتشويّا.

كل هذا له علاقة بمسألة البلاغة. عندما يصف بوفيه رد سعيد على فوكو كـ«دفاع» (defense)، فهو يوحي أنَّ سعيداً لديه ما يتطلب منه أن يكون دفاعيا بشأنه، وهذا صحيح، لكن فقط إذا كانت كلمة defensive (دفاعيّ) هي الاشتقاق الصحيح. ما يحاول سعيد الدفاع عنه–وفقاً لبوفيه– هو موقعه «الاجتماعيّ، والسياسيّ، والسيكولوجيّ المتميز» بوصفه «مثقفاً رياديّاً». إن بوفيه على قناعة تامة بحجته لدرجة أنه يشعر أنْ لا حاجةَ لمناقشتها ومجادلتها. صحيح أنه يقوم فعلا بالاستشهاد بفوكو، وبما يُفتَرض أنّ جينيالوجياته تعمل على تبيانه. ولكن هل مزاعم بوفيه قاطعة بالدرجة التي يعتقدها؟ وهل علينا أن نأخذ

(1) Ibid., p. 221.

بوفيه بالمعنى الحرفيّ لقوله إنَّ «بحث [فوكو] الجينيالوجيّ غالباً ما يعمل على تخريب النفوذ الاجتماعي، والثقافي للحقول المعرفية والخطابات التقليديّة، وهذه هي الوسيلة عينها التي من خلالها يكتسب المثقفون عادة (مهما كانت (سياستهم) أو (نِيَّتَهم)) السلطة والهوية؟ ما تُبيِّنُه جينيالوجيات فوكو –حسبما يراها بوفيه– أمر واضح. ولكن ليس من الواضح بالقدر نفسه أسبابَ اعتقاده أنها تُظهر ما يدّعيه. لدى بوفيه نزوع نحو تقديم تأكيدات جسورة حيال ما يفعله عمل فوكو دون تقديم أي تدعيم. إن الزعم الذي ينطوي على أنّ عمل فوكو يتحدى بشكل مباشر شرعيةَ المثقفين التقليديين والمعارضين، هو زعمٌ تقليديٌّ نمطيٌّ[1]. فبعد فوكو –على حد زعم بوفيه– أصبح تخويل المساعي المتنافسة للوصول «إلى السلطة، والنفوذ، والهوية» محفوفاً بالمصاعب أكثر من ذي قبل. يُظهر فوكو التواطؤ بين بلاغة المعارضة و«هيمنة السلطة»[2].

هذه الادعاءات، لاسيّما آخرها، مثيرة للدهشة. فهل ميّز أتباع فوكو تحدّيه لـ«المثقفين الرياديين»؛ لأنه تحدٍّ مقنع، أم أن تحدّيه مقنع لأنهم هم أتباعه؟ هذا السؤال ليس سخيفاً، كما يبدو في مزاعم بوفيه حول تواطؤ البلاغيين المعارضين مع «هيمنة السلطة». فكلمة تواطؤ اختيار موفق للكلمات. فهي تُشبه كثيراً كلمة «succumbed» (مستسلم)، التي تتضمن الشعور بالذنب، وشيئاً سيئاً، أو غير ملائم، أو تشوبه عيوب أخلاقية. ولكن منذ متى –حسب الرأي النيتشوي– تصبح الهيمنة أو السلطة شيئاً سيئاً؟ إن فكرة أن بإمكان المرء أن يكون في تواطؤ مع السلطة هي فكرة غريبة جداً على طريقة نيتشه في التفكير. ومثل أي شيء آخر، يُقَيِّم نيتشه السلطة في ظل معطيات تمييزية وتفاضلية أخلاقياً. فتكون السلطة إما جيدة أو سيئة

---

(1) حول هذه النقطة، تورد غاياتري سبيفاك هذه الملاحظة: «إن نقد إدوارد سعيد للسلطة لدى فوكو مقولة آسِرَة وإعمائية تسمح له (بطمس دور الطبقات، ودور الاقتصاد، ودور المقاومة والتمرد) الوثيق الصلة هنا. أود أن أضيف إلى تحليل سعيد فكرة الذات السرية للسلطة، والرغبة المميِّزة بشفافية المثقف. فمن اللافت للانتباه، أن بول بوفيه يعيب على سعيد تأكيده على أهمية المثقف، في حين أن مشروع فوكو الأساسي هو مهاجمة الدور الريادي الذي يضطلع به المثقفون المهيمنون والمعارضون. لقد أشرت إلى أن هذا (الهجوم) مخادع على وجه الدقة؛ لأنه يتجاهل ما يؤكده سعيد: وهو المسؤولية المؤسسية للناقد.

Spivak, «Can the Subaltern Speak?», p. 75.

(2) Bové, *Intellectuals*, pp. 210, 224.

بالنظر إلى مَن يمارسها، ولأي غرض تُمارس. وما يغيبُ لدى نيتشه هو نقدُ فوكو الغامض واللاتمييزي للسلطة غير المتبلوِرة، التي لا تمتُّ بصلة لأي شكل محدد من أشكال الحياة (نبيل أو وضيع، أرستقراطيّ أو عاميّ، سيّد أو عبد). ففكرة فوكو عن السلطة رديئة وغير شرعية على الرغم من أنها على علاقة بفكرة نيتشه عنها، وصِيغَتْ بلغة يُقدِّرها نيتشه. يُضفي فوكو البوفيهيّ (نسبة إلى بوفيه) على السلطة الطابع الأخلاقي على طريقة نيتشه الذي يدعوها الاستياء ressentiment. إذ يظهر الاستياء بجلاء عندما يحاول الضعفاء نزع سلطة الأقوياء وإضعافها عن طريق جعلهم يعتقدون أن نضالهم التنافسيّ من أجل السلطة، والهيمنة، من الشرور. طبعاً، لا يستعمل بوفيه كلمة شر، ولكن حجته الفوكووية حول السلطة، والمثقف الرياديّ تحمل ذلك الاتهام.

وعندما يشرع بوفيه أخيرا بتقديم جدلٍ داعمٍ لعمل فوكو ووجاهته، يصبح جليا أنه ليس أهلاً لهذه المهمة. فهو لا يُقدِّم سوى «مثال واحدٍ محدود لنقد فوكو للمثقف الرياديّ». ويا له من مثال يدعو للدهشة. يُحلل بوفيه انخراط بوفيه المتمهِّل -إنْ لم يكن التهكّميّ- مع مجموعة من الماويّين في نص «عدالتنا الشعبية»[1]. ويستقطر بوفيه من هذه النص حكمته الفوكووية، تحديداً أن الجماهير لا تريد مثقفين رياديين أو حتى عضويين، لأنَّ الجماهير قادرة تماماً على تنفيذ أعمال العدالة الشعبية بأنفسها. هذه الرؤية ليست مبتذلة ولا تنحدر من فكرة «الثورة العفوية» كما لو كانت أهداف بوفيه قد تحققت. وترمي تلك الأهداف إلى «تشويه سمعة نفوذ البلاغة الثورية من خلال كشف سذاجتها التاريخية والسياسية فيما يتعلق بالمحاكم والعدالة»، وفضح إرادة القوة لدى هؤلاء الذين يتصورون مجتمعاً بديلاً[2].

يأخذنا الهدف الثاني – الذي لا معنى له من منظور نيتشويّ، إلى سؤال: لماذا سيقوم شخص يصف ذاته أنه نيتشويّ بالاعتراض على إرادة السلطة؟ – دورة كاملة إلى الوراء، إلى محور مناظرة تشومسكي–فوكو. للتذكير بتلك النقطة المحوريّة للمناظرة، يختلف تشومسكي وفوكو حيال التضمينات الأخلاقية والسياسية في تصور نظام اجتماعيّ بديل،

(1) هذه المقالة تظهر في كتاب ميشيل فوكو *Power/Knowledge*

(2) Ibid., pp. 226-227.

وإزاء الدور الذي ينبغي على أفكار الطبيعة الإنسانية أن تلعبه في فعل التصور، وحول دور العدالة. يعتقد تشومسكي أن تصور نظام اجتماعيّ بديل أمر ضروري. ومن الضروريّ أيضاً التفاعل الدياليكتيكيّ بين فعل التصور، وفعل بناء نماذج الطبيعة الإنسانية؛ تخيُّلُ مجتمعٍ أفضل والتكهّن بماذا يعني أن نكون بشرا مرتبطين ارتباطاً لا فكاك منه. وأخيرا، يؤكد تشومسكي على العلاقة بين العدالة والثورة. ويختلف فوكو مع تشومسكي في كلٍّ من هاتين النقطتين. أن نتخيّل المستقبل يعني أن نوسّع دائرة هيمنة الحاضر. وتعمل فكرة الطبيعة البشرية على تمكين الحاضر من استعمار المستقبل. والعدالة صنعة من صنائع المجتمع المُقسَّم طبقياً، ويُفتَرَضُ أن لا يكون لها وجود في المجتمع اللاطبقيّ المستقبليّ.

يأخذ بوفيه حجّة فوكو أنها تبيانٌ لفكرةِ أن المثقفين الرياديّين يتضافرون مع السلطة عندما يتخيّلون بدائل اجتماعية–سياسية، وأن هؤلاء المثقفين –نتيجة لذلك– «خطر على الناس». إنه يذهب إلى أبعد من ذلك بقوله إنّ: «المثقفين الرياديّين أدواتُ قمع، وأكثر ما يكونون كذلك هو عندما ينتحلون الحقَّ والسلطةَ ليقيّموا البدائل الفعالة ويتخيّلوها»[1]. (هذا يُشبه قول –وأنا فعلاً أقصد هذا التَتْفِيْه– أن الهدايا خطرٌ على الأطفال أو أن الجنرالات يُعرِّضون حياة جنودهم للخطر. وأنَّ الآباء والجنرالات يفعلون ذلك صحيح دون أدنى شك، ولكن ليس ذلك، هو كل ما يقومون به، وربما مسألة أنهم كذلك أو أنهم يفعلون ذلك ليست أهمّ ما في الأمر). إن لدى فوكو البوفيهيّ مشكلة نقاء، التي قد تكون مُوهِنة، إن لم تكن مُسلِّية. وإنه يتحدث كما لو أن المعرفة يجب أن تكون دون تأثيرات السلطة، ولكن كونها ليست كذلك، يجب أن يُصار إلى ازدرائها على أنها خطر على الناس. حسنا، السلطة خطر، ولكن– قد

(1) Ibid., p.227. لغاياتري سبيفاك وجهة نظر نقديّة شديدة إزاء ذلك. فهي تقارن بين فوكو وديلوز، اللذين «تُخفي كلماتهما ما بعد التمثيلية أجِنْدَةً جوهرية»، أي، فكرةُ ذاتٍ غير مقسّمة لا تواجه أي تناقض بين السلطة أو الرغبة، والغرائز – وهذا غير مواتٍ للكُتّاب المرتبطين بمجموعة «دراسات التابع»: «عندما يتكلم هؤلاء الكُتّاب، بلغتهم الجوهرية، حول هوّة بين المَصلحة وبين الفعل في المجموعة الوسيطة، فإن استنتاجاتهم تكون أقرب الى ماركس منها الى السذاجة المدرَكة ذاتيا الخاصة بتصريح بديلوز حول هذه القضية. جُوها، مثل ماركس، تتحدث عن المصلحة في إطار الكينونة الاجتماعيّة بدلا من الكينونة الشهوانيّة... فبالنسبة لمجموعة التابع (الحقيقية)، والتي تتمثل هويتها في اختلافها، لا توجد ذاتٌ تابعةٌ، تَعرِفُ نفسها، وتستطيع أن تُعبِّر عنها، غير قابلة للتصور؛ إذ لا يكمن الحل بالنسبة للمثقف في العزوف عن التصور».

Spivak, «Can the Subaltern Speak?», p. 75, 80.

تعتقد أن تابعاً لنيتشه يعرف هذا – هكذا هي الحياة. وبالمقارنة مع فوكو البوفيهيّ، لم يحدث أن خلط نيتشه مخاطر السلطة مع جدل فنها. إنّ فعله لذلك سيكون بمثابة مقت للحياة لأنها تؤول إلى الموت، أو رفض للدواء لأنه بجرعات كبيرة يتحولُ إلى سمّ. (ويمكن لي أن أضيف بهذا الخصوص أن جزءاً قليلاً من فوكو قد يكون علاجاً لما يُسقمنا، لكنّ كثيراً منه سيكون سمّا). وكما كنت قد اقترحت سابقاً، فإن نقاش نيتشه للسلطة ليس على هذه الدرجة من الغموض أو التجريد. سأعالج قراءة بوفيه لنيتشه في الوقت المناسب، ولكن ليس قبل معالجة حجته على تشومسكي، وفوكو، وسعيد بشكل أوسع قليلاً.

فوفقاً لوجهة نظر بوفيه، لا يأخذ سعيد «أسباب عدم اتفاق فوكو مع تشومسكي» على محمل الجد ولا يُعطيها الأهمية المطلوبة. لو كان قد فعل ذلك، لكان قد إدرك أن فوكو لا يقول إن منظورنا المحدود يجعل الفعل مستحيلاً. ما يقوله فعلا هو إنه يتعين علينا أن نختبر أسس منظوراتنا «نقدياً وجينيالوجيا»[1]. هذا الزعم غريب، لأنه بالإمكان قراءة فوكو على أنه يقول تماماً ما يزعم بوفيه أنه لا يقوله: الفعل بواسطة المثقفين الرياديين مستحيل؛ لأنه مقيّد بـ«نظام الحقيقة» الحاضر، والسياسات التي تحدد ما نعدّه حالياً حقيقةً. هذه كل ملابسات اعتراض فوكو على تشومسكي وأسبابها، وليست النظرة فحسب أن تشومسكي ليس نقدياً أو جينيالوجيا بالقدر الكافي. هذا التبني الغريب لمكانة فوكو قد يخدم أغراض بوفيه، لكنه يُروِّض فوكو عندما يعزو ذلك الرأي إليه. ومما يدعو إلى السخرية أن يكون بوفيه قد انتقد سعيداً لجانب من الجوانب الخاصة بفوكو، الذي لا يرغب بوفيه أن يتبناه. بما يتناقض مع تبني بوفيه، ينتقص فوكو من قيمة دور المثقف الريادي ومن «تخيلاته»؛ لأنه يرى تلك التخيلات مشوبة ولا يمكن إصلاحها. حسب هذا الرأي، للمثقف «يدان مُلطَّختان». وأيدي هؤلاء المثقفين ليست ملطخة جرّاء طارئ تاريخي. فالـ«قذارة» لها علاقة بكيف يكون المثقفون، وبالطبيعة البشرية، وكيف تعمل المعرفة والسلطة. وبناءً عليه –على عكس بوفيه– أعتقد أن فوكو هو الذي لا يأخذ أسباب اختلاف تشومسكي معه على محمل الجدية بشكل كاف. فمزاعم بوفيه في الاتجاه المعاكس، ويعرف تشومسكي معرفة تامة أن أفكار الطبيعة البشرية،

(1) Bové, *Intellectuals*, p228.

والعدالة، وأنظمة اجتماعية أفضل ليست أفكاراً مطلقة. إنني على يقين أن تشومسكي سيرفض إشارة بوفيه المغرضة إلى تلك المثل كـ«إيديولوجيا». وكما يلاحظ تشومسكي، فمفهومه عن الطبيعة البشرية محدود، مبتنى بشكل اجتماعي في جزء منه، ومقيد باحتمالية فشل ثقافتها المُضيفة خلقيّاً وثقافياً. إلا أنه ينبغي لأفق المثقف أن يتجاوز ما في يديه، فالمستحيل ضروريّ لتحقيق المحتمل، وحتى لمعرفة ما هو. ووفقاً لتشومسكي، «ينبغي علينا أن نكون على درجة كافية من الإقدام لأن نتكهن، وأن نبتكر نظريات اجتماعية على أساس المعرفة الجزئية، على أن نبقى منفتحين جداً على الاحتمالية القوية، وفي الواقع أن نتغلب على الإمكانية، وأننا على الأقل في بعض النواحي نكون بعيدين جداً عن الهدف»[1]. وهذا تصريح واضح لمنظور لا يدعي العصمة fallibilist. وتتطلب السياسة نظرية عامة، تاريخية ومثالية بشكل غير قابل للعلاج. (هذه المثالية ليست ذاتية ومتعالية، لكنها جوهرية وبين ذاتية). يتحدث النقاد عمّا كان، ويصوّرون ما يمكن أن يكون، ويبنون أفكارا عن الطبيعة البشرية، ويقومون بتنقيحها في ظل التجربة.

الفارق المهمّ بين تشومسكي وفوكو له علاقة كاملة مع فكرة فوكو المبالَغ فيها عن «نظام الحقيقة». الحقيقة تمُتُّ إلى دنيانا، وفقاً لفوكو. إنها تُستَولد من خلال أشكال مختلفة من القيود ولها مؤثرات–سلطة. ولكلٍّ مجتمع نظام معيّن من الحقيقة، يُحدد أيُّ الخطابات صحيح، والإجراءات التي من خلالها تُجْعَلُ صحيحة، ومن باستطاعته قولُ ما يُعَدُّ صحيحاً[2]. يعتقد بوفيه أن سعيداً –شأنه شأن تشومسكي– يختار أن يُهمل فكرة فوكو لنظام الحقيقة، الذي يبدو مقنعاً لدرجة أن الاعتراف به أو تجاهله هما الخيارأن الوحيدان. يأخذ بوفيه الحقيقة الخاصة بحجة فوكو أنها راسخة وغير خلافيّة. وكلّ ما يحتاجه هو استحضار اسم فوكو فحسب، ويذكر فكرة نظام الحقيقة، ويقتبس باقتضاب من محاججة فوكو، ثم يترك سلطةَ منطقِ فوكو التي لا تُقاوَم لتقوم بالباقي. ووفقاً لبوفيه، لا يُعالَجُ سعيد زعمُ فوكو حول نظام الحقيقة؛ لأنه أقل اهتماماً بحقيقتها أو زيفها، من اهتمامه بآثارها على المثقفين الراديين.

(1) Elders, *Reflexive Water*, p.175.

(2) Michael Foucalt, «Truth and Power», in *Power/Knowledge*, p. 131.

أعتقد أن هذه قراءة خاطئة. يفهم سعيد بشكل جيّد ما تقترحه فكرة فوكو. وهو يعلم أن التعاطي مع هذه الفكرة بصورة تزيد عن كونها وصْفاً إليغوريّاً لتعقيدات الحقيقة والسلطة- هو هراء. فقراءة بوفيه تجعل المرء يعتقد أن فوكو ابتكر «تحليل السلطة»، أو أنّ تحليله يُمثل أكثر من حاشية غنية لماركس. وذلك التقليد الضخم؛ «استجابة القارئ» الذي أسّسه، يدعى الماركسيّة. وبخلاف نيتشه، لا يستطيع فوكو أن يُخبرنا عن أسباب تَوق الناس للسلطة. وخلافا لماركس، وغرامشي، ليس بمقدوره أن يُقدم أي تقرير حول أسباب قتالهم من أجل السلطة. مرة أخرى، يفهم سعيد فوكو بشكل جيد تماماً. إنه ببساطة يعتقد أن فوكو على خطأ.

وتبْعاً لتشومسكي، يجادل أن السلطة ومقاومة السلطة ليستا الشيء ذاته. يرى بوفيه أن سعيداً يقوم بجدل ميتافيزيقيّ، في حين أنه -في واقع الأمر- يقوم بجدل أخلاقيّ-سياسيّ. إنه يُفسر أن سعيداً غير مستعد لرؤية أن المثقفين وممارساتهم «وظائف لمراكزهم ضمن شبكة ضخمة» للمؤسسات السياسية والخطاب. يُضيف بوفيه أن المثقفين وسائط في دارات خطابية ولذلك فهم ليسوا ذوات تأسيسية ولا ذواتٍ بامتيازات. لذا فآراؤهم وممارساتهم «تخدم مصالح وبُنى» قد لا يرغبون بالدفاع عنها. يعتقد بوفيه أنه يقدم نقطة مُعَبِّرة عندما يجادل أن سعيداً ليس بوسعه أن يخاطر باختبار مهم وواسع الآفاق لزعم فوكو أن أيّ بديل آخر للنظام الراهن الذي يمكن للمثقفين المعارضين تخيّله هو نتيجة سيادة «نظام الحقيقة». لو كان سعيد صادقاً، لكان من الممكن أن يعترف أنه لا يوجد مخرج إنسانيّ من المأزق الذي يصفه فوكو[1].

ينبغي على المرء أن يأخذ هذه الحجة مأخذا جديّا لأن بوفيه يفعل ذلك، لكنها ليست مناقشة جديّة، فهي تقليدٌ لما يجب أن تكون عليه المحاججة الجديّة. هذا واضح عندما يأخذ المرء بعين الاعتبار ما يقوله سعيد فعلاً. «فلا يمكن للمقاومة أن تكون بالمثل خياراً للسلطة، وأيضاً وظيفة معتمداً عليها، سوى في إطار تافه ميتافيزيقيّ ونهائي» (العالم، والنص، والناقد، 228). هذا هو جوهر الخلاف بين تشومسكي السعيديّ وفوكو البوفيهيّ: سعيد

(1) Bové, *Intellectuals*, p229-230.

وتشومسكي راديكاليّان سياسيّان، وبوفيه وفوكو راديكاليّان إبستومولوجيّان. هذا التمييز سهل، لكنه ليس مفرطاً في البساطة بل بسيط. إن هذا التمييز يمثّل جيداً الفارق المهم بين تلك الأزواج من الأشخاص. فوكو راديكاليّ إبستومولوجيّ -متشكك راديكاليّ أو حتى سافر، بمعنى، وجدانيّ مُحبَط- بدلاً من راديكاليّ سياسيّ؛ لأنه مهووس بنوعٍ مستحيلٍ من أنواع الذات الثقافية (اليوطوبيا التي لا نستطيع تخيّلها ولا ينبغي علينا أن نحاول فعل ذلك) أكثر من هوَسهِ بمجتمع جيّد لكنه لم يبلغ حد الكمال، والذي قد ننجح في خلقه. إنّ معاييره هي بالتحديد معايير الحالم المثاليّ، لكنْ المحبط، وليست معايير المحارب السياسي. لا يحتاج كل من تشومسكي وسعيد إلى محاضرة حول محددات الخيال التي لا شفاء منها. إنهما يعلمان أن أحكامناً قابلة للإخفاق، وأنها عُرضَةٌ للخطأ. ويعلمان أيضاً أن الأمور «لا يمكن أن تكون أفضل مما هي عليه». المفكرون غير الطوباويين- يعتقدون أنّ محدِّداتنا البشرية هي أسباب لـ«إخصاء» الخيال السياسيّ. ولمتابعة هذا الخطّ النيتشويّ من الاستعارات إلى حد أبعد قليلاً، بوسع تشومسكي وسعيد أن ينظرا داخل «هاوية» التصدّعات الثقافية. ونقاط الضعف، وإخفاقاتهما ويستطيعان السيطرة على تقزّزهما. إنهما لا يتجاهلان الخيال والسلطة لأنهما خطران. فالوضع الإنسانيّ هو الخطر. وفي نهاية المطاف، فوكو ديكارتيّ منبوذ -إذا جاز لنا التعبير- بعدما تعلّم أنْ لا يثق بالمُطْلَقات، فلم يَعُد بالإمكان أن يثق بها بعد ذلك. ولحسن الحظ، تشومسكي وسعيد يرفضان أن ينخرطا في رغبة فوكو وبوفيه المتافيزيقيّة، فسعيهما المقلوب (الخائب) نحو اليقينيّة. إن فوكو البوفيهيّ ينتمي بتطرُّف إلى ما يُسمّى بـ المثقفين اليساريّين الذين يُفسّرون نيتشويّتهم إزاء «الأيادي النظيفة» أنها تعيق الآخرين أن ينظروا داخل «حفرة الهاوية»، ورغم ذلك لا ينفكّون عن تخيّل مستقبل مختلف كسُذَّج. غير أنَّ سعيداً على صواب عندما يصف نظرية فوكو في السلطة أنها سبينوزيّة (نسبة إلى سبينوزا)، ويصف بشكل رصين المثقف الفوكوويّ الذي يريد «أن يذهب إلى ما وراء التفاؤل اليساري، والتشاؤم اليمينيّ لتبرير التهدئة السياسيّة مع الثقافويّة المعقدة، وفي الوقت نفسه إنه يأمل أن يظهر أنه واقعيّ، وفي اتصال مع عالم السلطة والواقع، هذا عدا عن أمله أن يكون تاريخياً

ومناهضاً شكلانياً في انحيازه»[1].

يُعدّ بوفيه أنموذجاً للمثقف الفوكووي الذي يصفه سعيد. والكيفيّة التي يَقْرأ بها نيتشه هي أيضاً مثال لهؤلاء المثقفين «اليسارين» الذين يتبنون نيتشه بوصفه راعياً نقدياً، وبفعلهم هذا يعتقدون أنهم يتبنّون موقفاً أكثر تعقيداً وتقدّمياً من موقف النقاد المعارضين من أمثال سعيد. والنقاش الموجز الذي سيأتي فيما بعد، سأقدّم فيه قراءةً لقراءةِ بوفيه لنيتشه، ويجب أن يُنظر إليه بأثر رجعيّ للنقاش السابق ومقدّمةً لنقاش نيتشه حول المسؤوليّة والحقيقة.

إن قراءة بوفيه لنيتشه تجري على نحو سيء منذ البداية، فهو يُفسّر نيتشه أنه مناد لـ «نظام الأسرة الحاكمة». يُشير هذا النظام إلى علاقةِ مُحاكاةٍ بين التقليد والابتكار. وفي هذا النضال من أجل الهويّة والنفوذ -السيّد الأسمى للمعرفة- أو المثقف الجينيالوجيّ، يعيد استنساخ التقليد ذاته الذي يأمل إقصاءه. إن إرادة السلطة تعمل على وأد الإبداع تحت تقليد متحوّل. وإن تصلُّب المثقف الجينيالوجيّ «تتابُعاً لا نهاية له وغير مرغوب فيه من الانزياحات»، كأن مثقفاً يحاول أن يوجّه ضربة قاضية لمثقف آخر. ولذلك فالجينيالوجيّون يكررون «نمط الإقصاء التكراريّ داخل الإنسانيّة، الذي يعتمد نفوذُه على المعرفة السامية والسلطة التأويلية لـ مثقفيها الرياديين والمُمَثِّلين». فالجينيالوجي -يختتم بوفيه- يموضع نفسه داخل التقليد الذي يعارضه نفسه. ومن خلال إعادة التوكيد على سيادة المثقف الرياديّ في التشكيل الثقافي وسيطرة المعرفة، يصبح بإمكان الجينيالوجيّين أن يقمعوا «تطوُّر الديمقراطيّة التشاركية»[2].

هذه الحجة مُترعة بسوء الفهم، ما يمثّل جهل أولئك في «اليسار» الذين يعتقدون أن نيتشه هو أكثر من «عدوّ جيّد»، والذين يعتقدون أنه صديق. تبدأ مشكلة بوفيه عندما يُفسِّر نيتشه أنه مناوئ بسيط للفكرة التقشفية، وتتضخّم المشكلة بقبوله اللانقديّ لنيتشه الفوكوويّ. فوفقاً لـ بوفيه يفتح عمل نيتشه باباً لسعي محموم ولاأدريّ نحو مفهوم السلطة، الذي يعمل على استنساخ التقشفية على أنها إرادة الحقيقة، وهو ما يُعَدُّ السمة التعريفية للمعرفة الإنسانيّة.

(1) Ibid., p.245. لوجهة نظر مغايرة، انظر:

Harlod Wiess, «The Genealogy of Justice; Chomsky and Said vs. Foucault and Bové» in *Philosophy Today*, 331:1 (1989).

(2) Bové, *Intellectuals*, p11.

هذا يجعل الأمر صعبا أمام نيتشه ليميّز الجينيالوجية عن العلوم العدميّة. وبما أن نيتشه يُخفق إلى حد كاف في تطوير فكرته الخاصة عن الجينيالوجيا، يتحوّل بوفيه إلى فوكو. هذا يُوضِّح لماذا نعرف شيئاً عن فكرة فوكو حول الجينيالوجيا، لكننا لا نعرف إلا القليل عن فكرة نيتشه. فهُما ليسا الشيء ذاته. ووفقاً لوصف بوفيه، فنيتشه دمية للاعب دمى فوكوويّ. بهذه الطريقة، يصبح بمقدور فوكو أن يطرح فكرته المختلفة عن الجينيالوجيا بصوت نيتشه، ومع ما يأخذه أنه نفوذ، فنيتشه الفوكوويّ ليس مهتماً بكيفيّة إنتاج المعرفة حسب، بل أيضاً بالكيفيّة التي يمكن من خلالها إعادة موضعتها ضمن إطار ثقافتنا. هذا الـ نيتشه يطرح «شكوكاً حول قيمة الـ (معرفة) ورغبتها؛ لأنها تعمل تحت علاقة «إرادة المعرفة» ضمن المشروع الإنسانيّ؛ أي –كما أُفترِضَ لها أن (تؤكد) التحرر، والتقدم، والإشباع البشريّ»[1].

لأن يُفسَّر نيتشه أنه معارض للتقشفية، ولا سيّما إنجازها المتوِّج في إرادة الحقيقة، هو فهم خاطئ بالطريقة نفسها التي أسيء فيها فهم فكرة معارضة نيتشه للأخلاقيّة والعدالة. للأسف، الأشياء ليست سهلة مع نيتشه بتاتاً، وهذا ما يتّضح عندما يزعم أن «الضمير السيء مرض، لا جدوى من إنكاره، لكنه مرض أشبه ما يكون بالحمل». هذا التوصيف التناقضيّ للضمير السيء يلقي الضوء على وجهة نظر نيتشه حول فكرة التقشفية. ويكون «النمط الأعلى» (ديونيسوس، أو الروح الحرّة، أو المؤرخ الأصيل، أو زاردشت، أو الـ«سوبرمان»، أو فيلسوف المستقبل) لدى نيتشه ممكناً من خلال التساميّ أو التجاوز الذاتيّ لفكرة التقشفية فحسب. ففكرة التقشفية «مرض، ولا جدوى من الإنكار، لكنه مرض أشبه ما يكون بالحمل». هذا سبب قول نيتشه، «ما عدا النموذج التقشفي: الإنسان، والإنسان الحيوان، فليس له معنى حتى الآن»[2]. إنها فكرة التقشفية التي مكّنَت الإنسان لأن يُصبح شيئاً أكثر من حيوان. هذا ليس رثاء، لكنه إطراء رفيع. إن بوفيه على خطأ بقوله إن نيتشه مناهض للإنسانية، فإذا كان يقصد بهذا أن نيتشه يعزف عن قول من هم البشر، وما الذي يُشكل الخير البشري، فليس هذا اقتراحاً من طرفي فحسب، في أنَّ بوفيه انتقائيّ بشكل فجّ في

---

(1) Ibid., p. 13-14.

(2) Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, p. 64, 127.

ممارسته الاقتباسيّة، بل إن أسلوبه في الاختيار مدفوع بسوء التصوير الخاص بفوكو، ومثل ذلك توصيفاته لفكرة نيتشه عن الجينيالوجيا.

كيف يمكن للأمور أن تبلغ من السوء مبلغاً عندما يتم إغواء من يُسمون المثقفين اليساريين من لدن نيتشه فينسون سياسته وسياستهم أيضاً. لا يمكن أن يعرف المرء من خلال قراءة محاججة بوفيه أن نيتشه مفكر فاشيّ بدايةً[1]. هذا ما تم تأكيده من خلال سيميوطيقيا نيتشه الباطنيّة، التي رُتِّبت فيها أشكال الحياة (الأصحاء والمرضى)، والأنواع البشرية (أسياد وعبيد، أرستقراطيّين وعامة، ونبلاء ووضيعين) ترتيباً هرميّاً. هذا الترتيب الهرميّ يُصاغ من خلال «المسافة» التي يشعر بها الأسياد، والأرستقراطيون، والنبلاء تجاه العبيد، والعامّة، والناس من النوع المنحط. يعزو بوفيه -بعدم اهتمام سياسيّ وعبر سياق مثير- إلى نيتشه ما يلي: معارضة الإنسانية، «النظام المُهيمن»، والأصالة، وعنف القويّ. ليس بإمكان أحد أن يقوم بتلك الإسنادات إلا الذي لم يقرأ نيتشه بإمعان. وإذا كان نيتشه معارضا للإنسانيّة، فليس هناك شيء محمود في ذلك؛ لأنه يُوضِّح بشكل قاطع في «الجمهورية الإغريقية»: «يجب زيادة بؤس الإنسان الذي يعيش حياة كادحة ليُصار إلى جعل إنتاج عالم الفن ممكناً من أجل عدد قليلٍ من الرجال الأولمبيين». هذه الضرورة مسؤولة عن الكراهية التي أثار جذوتها الاشتراكيّون، والشيوعيّون، «وذريّتهم، والعنصر الأبيض من الليبراليين»[2] (من المؤكد أنه كان بودٍّ نيتشه أن يُضيف إلى هذه القائمة النقاد «المعقّدين» الاشتراكيين، والشيوعيين، والليبراليين الذي يَدْعون أنفسهم فوكوويين. لا يملك المرء إلا أن يتخيّل التحوّل الشرير، الهزليّ في التعبير الذي يُستخدَم لتوصيف أولئك الذين يدعون أنفسهم «النيتشويين/اليساريين»!).

يقذف بوفيه هنا وهناك فكرةً مناهضة الإنسانية كما لو أن فوكو ونيتشه يتحدثان عن

(1) من العواقب المؤسفة لترجمة والتر كوفمان لعمل نيتشه إلى اللغة الانجليزية وتفسيره له، إلى جانب نيتشه الغريب الذي يخلقه جيل ديلوز ومعاصروه الفرنسيون، هي الفكرة الخاطئة أن آراء نيتشه لا ترتبط بعلاقات جوهرية مع الفكر الفاشي. يمثل عمل كوفمان وديلوز ردة فعل إزاء التجاوزات التأويليّة من قبل أخت نيتشه والمتعاطفين الآخرين مع النازية الذين يُفسّرون نيتشه، أنه نازيّ أوّليّ. فنيتشه لم يكن نازياً. ولم يكنْ مناهضاً للساميّة حسب معايير القرن التاسع عشر. ولكن هناك أمر واضح: كان فاشيا أوّليّا. بهذا الخصوص، أعتقد أن قراءة دريدا لعمل نيتشه، «Otobiographies»، أفضل من قراءات كوفمان وديلوز.

(2) *Genealogy*, pp. 178-179.

الشيء ذاته. إن مناهضة الإنسانية لدى نيتشه لا علاقة لها لا من قريب أو بعيد بنظرة فوكو التي غالباً ما تكون أناركيّة (فوضويّة) (من أجل النقاش) وأحياناً عادِلة راديكاليّة. وهذا هو سبب تمثيل بوفيه لنيتشه أنه ديمقراطيّ –الذي تَكْبِتُ ممارساتُه الثقافية تطوّر ديمقراطيّة تشارُكيّة– يُعَدّ مُفزعاً. إن نيتشه ليس ديمقراطيّاً وأقل شيء هو أنه داعٍ لديمقراطيّة تشاركيّة. حول هذه النقطة يكون نيتشه صريحاً بطريقة مطلقة: «يبدو لي أن الجماهير يستحقون الملاحظة في ثلاثة ميادين فقط: أولا، أن يكونوا نُسخاً مشوّشةً عن رجال عظماء، نسِخت على ورق سيء، وصفائح تنضيد بالية، ثم بوصفهم مقاوَمة للعظماء، وأخيراً، بوصفهم أدوات للعظماء؛ وماعدا هؤلاء فليأخذهم الشيطان والإحصائيات!»[1] مقاطع مثل هذه يجب أن تستوقف «النيتشويين اليساريين». إنها تعارض الافتراض المبهم الذي يرى النزعة الإنسانية شأناً يختص بالاتجاه اليساري، وذلك بإظهار أن هناك صوراً يمينية وفاشية لهذه النزعة.

وفي حجّة بوفيه عن الجينيالوجيا، يُعدُّ نيتشه نذيراً جريئاً، لكنْ ذا عيوب، لممارسات فوكو الجينيالوجية. ولكن إذا كان نيتشه مذنبا بالاتهامات التي أسندها إليه بوفيه، فإن ذلك لأنّ الـ نيتشه الذي في مخيّلته ما هو إلا دُمية يقوم فوكو بِشَدِّ خيطانها. لا يُساعد نيتشه فوكو البوفيهيّ لعمل ما يرغب القيام به. فوكو البوفيهيّ، أو بوفيه وفوكو يجب أن يقفا أو يسقطا معاً. لقد أوضحتُ لماذا أعتقدُ أنهما يجب أن يسقطا، ولماذا يفشل مفهومهما عن المثقف. وقد جادلتُ أنّ نيتشه لا يشترك في إدانة فوكو المُعَولَمَةِ للسلطة، وهو مثال نموذجيّ على الميل التفاعليّ الذي يُسمّيه الاستياء ressentiment. يعتقد نيتشه أن هيمنة أشكال السلطة الأرستقراطيّة أمر جيّد؛ الناس الوحيدون الذين يشكّلون أهمية لنيتشه هم الرجال العظماء، «وأعمال الرجال العِظام وحدها ذات قيمة»[2]. هؤلاء هم الرجال البارزون الذين يحتفي بهم نيتشه، وليس «ببنائهم الخطابيّ المجهول». ولا يشترك نيتشه في وجهة نظر فوكو أنّ غرض الجينيالوجيا هو فضح تواطؤ الممارسات المختلفة مع السلطة/المعرفة، خصوصاً ممارسات المثقفين العالميّين أو الرياديّين. أعتقد –لذلك– أنني قمتُ بإلقاء شكوك على وجهة نظر سعيد القائلة إن نيتشه

(1) Ibid., p. 55.

(2) Bové, *Intellectuals*, p.18.

يُقدِّم مصدراً موثوقاً لنقد فوكو، وبوفيه للمثقف العالميّ أو الرياديّ. إن نقدهم بعيد كلّ البُعد عن أن يرقى إلى مستوى تقويض زعم تشومسكي، وسعيد بأن قول الحقيقة، وكشف الأكاذيب مسؤولية المثقف. ها أنا انتهيت من فوكو وبوفيه، ولكن لم أنتهِ بعد من نيتشه، الذي تستحق أفكاره إزاء المسؤولية حفظاً للوعد، وإرادة الحقيقة، بوصفها مظهراً من مظاهر فكرة التقشفية، مزيداً من الاستقصاء والبحث.

نيتشه: حول إعطاء الوعود والحقيقة

تُعدُّ المسؤولية –في نقاش نيتشه النكوصيّ– أداة لإعطاء الوعود، التي تعتمد على الذاكرة، وتبرز جزيرةً في بحر قوّة النسيان الفعالة لدينا، لتجعلنا قادرين على تعليق النسيان «في تلك الحالات التي يجب فيها إعطاء وعد»[1]. فالمسؤولية هي تطوّر متأخر، والثمرة الأنضج، لعمليّةٍ ثوريّةٍ طويلة.

إن عواقب هذا التاريخ التطوّريّ هي سماتٌ شخصيّة معيّنة، أو نزعات ذات توجّهٍ مستقبليّ وتفكير سببي، وتقديرات موثوقة، وانتظام، متّسق، وسلوك آلي متوقّع. يدعو نيتشه هذه السمات «أخلاقيّات العادة»، التي تغدو –حسب حجته– مُبرَّرة على الرغم مما تنطوي عليه من «صعوبة، وطغيان، وجنون، وبلاهة». فالأخلاقية الاعتياديّة مُبرّرة؛ لأنها جعلت الرجل (الذي لا يهتم بالنساء) متوقع الوجود. ودون هذه التوقُّعيّة، لا يمكن أن يكون هناك مسؤولية. إنَّ معنى التوقّعية وهدفها هو الفرد المُتَسيِّد الذي –كـ«فرد مستقل، وما فوق أخلاقيّ»– يتغلّب أو يتسامى ذاتياً على أخلاقيّة العادة. إنه بإرادته المستقلة، يغتنم «حق إعطاء وعد». يصفُ نيتشه هذا الفرد المُتَسيِّد الذي لديه الحق بإعطاء الوعد والقوّة للقيام بذلك أنها انجاز. فهو يُقيِّم وفق معايير القيمة التي يملكها. إنه يحترم «أقرانه الأقوياء الذين يُعَوَّل عليهم (أولئك الذين عندهم حق أن يُعطوا كلمتهم)»، ويبغض البقيّة الباقية. ولأنه رجل قويّ، يبقى «منتصبا في وجه الحوادث أو (حتى في وجه القدر)». هذا الفرد القوي دائماً على أهبة الاستعداد «لأن يركل الكلاب المحمومة التي تُقدّم وعداً عندما لا تملك الحق لفعل ذلك،

(1) Nietzsche, *Genealogy*, p. 39.

ويحتفظ بالسوط للكاذب الذي يتراجع بكلامه في اللحظة نفسها التي تخرج الكلمة من بين شفتيه». ففرد نيتشه المتسيد، والمسؤول لا يقول «الحقيقة للسلطة»، وبدلاً من ذلك فهو -كتجسيد للسلطة- يقول الحقيقة ويفضح الأكاذيب. وإذا أراد الرجل المتسيّد أن يُعبّر عن أفكاره حيال ما أصبح غريزته المسيطرة، فلا بد دون شك أن يُسمّي تلك الغريزة ضميره[1].

يُلْحِق نيتشه جينيالوجية المسؤولية هذه كضمير جيّد بجينيالوجية المسؤولية كـ«ضمير سيء». بوصف نيتشه لأسباب الضمير السيء ثم تضمينات هذه الفكرة في فكرة سعيد مسؤولية المثقف، يُعطي نيتشه وصفا مقتضبا للضمير السيء في المقالة الثانية من الجزء الثامن عشر في كتابه جينيالوجيا الأخلاق. بلغة فرويد، الضمير السيء هو «تشكيل استجابة» من قبل الضعفاء عندما يجدون أنفسهم مسحوقين -إذا جاز التعبير- تحت أقدام الأقوياء. يصف نيتشه هذه الأنماط القويّة أنها «لفنانين غير طوعيّين، وغير واعين» يخلقون شيئاً جديدا من خلال فعل السيطرة ذاته. ومن الواضح، فهم ليسوا التربة التي نما فيها ضميرٌ سيء، ولكنهم السماء. لأن:

> هذا النمو البشع لن يكون موجوداً إذا لم يتم طرد كميّة كبيرة من الحريّة من هذا العالم، أو على الأقلّ طُردتْ من المشهد، ومن الوقت نفسه جُعلت كامنة تحت ضغط ضربات مطارقهم وعنف الفنان. «غريزة الحريّة هذه، أُجْبِرت لأنْ تتراجع بشكل قسريّ، وأن وتُكْبَت، وتتقوقع داخل نفسها وأخيراً يُصبح بمقدورها أن تحرر نفسها وتطلق لها العنان ضدّ نفسها فقط: ذلك، وذلك فقط، هو الضمير السيء في بداياته».

هل الضمير السيء شيء سيء؟ بالمعنى الواضح هو كذلك. الضمير شيء سيء لأن إرادة القوّة أُوصِدَت وانقلبت إلى الداخل، مُشوِّهةً الجسد والروح. والضمير السيء مرض، ولا طائل من الإنكار. إلا أنه مرض أشبه ما يكون بالحمل»[2]. هنا جعل نيتشه الأشياء متزعزعة وغير مؤكدة أمام أولئك الذين يريدون أن يقرؤوا الضمير السيء أنه مجرد شيء سيء. فقد

(1) Ibid., pp. 39-40.

(2) Ibid., pp. 63-64.

يكون سيئاً، ولكن مثله مثل التقشفية، فإنه «يؤلم بشكل جيّد». وكتشكيل استجابة، فالضمير السيء هو تذويت العنف والقسوة، وغريزة الحريّة، وإرادة السلطة، التي يتم إنتاجها من خلال الخضوع على مضض لسلطةٍ أعلى. نظرا لعدم قدرة الرجل صاحب الضمير السيء على إنشاء هياكل خارجية الارتفاع، فإنه يحفر قبوا، يُصبح عميقا. العمق الذاتيّ هو نتيجة القمع. إنه هذا التعمق الداخلي ما يجعل الرجل ذا الضمير السيء عنصراً ثالثاً بين فناني نيتشه العنيفين، والنوع الأعلى من الرجل الذي يتصوّره دوماً. ومن خلال هذا المرض الذي يُشبه الحمل يُولد النوع الأعلى الخاص بنيتشه.

«الضمير السيء هو (النبتة الأكثر غرابة، وأهمّية بين كل نبات الأرض الذي لم ينمُ في هذه التربة)». لأيّ ترابٍ يشير نيتشه؟ يشير إلى تربة العقاب والذنب. تأتي هذه القطعة في أواخر نقاش نيتشه حول إضفاء الطابع الأخلاقي على العقاب والذنب. نبدأ من هنا، أو نستمر بما أصبح، تحرّياً عن عواقب الضمير السيء– حيث تُسْتَلبُ أخلاق العقاب والذنب، وبراءتهما الأخلاقية. وفي الأزمنة الغابرة –وفقاً لنيتشه– كان يُنظر إلى العقاب بعدّة طرق: كطريقة لسداد دين، فصل شغب اجتماعيّ ومنعه من الانتشار، وطريقةً لبثّ الخوف، ومواجهة الامتيازات الإجرامية التي تم الحصول عليها بطرق سيئة، واقتلاع الانحلال من الجسد الاجتماعيّ. كان يُنظر إلى العقاب أيضاً أنه الانتهاك والهزء الاحتفاليان بالأعداء، ومساعدة الذاكرة، وكـ«مآلٍ للحماية» ضد الثأر، وفعل حرب ضد أعداء السلام، والقانون، والنفوذ[1]. الضمير السيء، وإضفاء الطابع الأخلاقي على الذنب والعقاب، هو استجابة لتلك التأثيرات الصحيّة للذنب والعقاب. إنه ما يحدث عندما تُصبح المسؤوليّة الجيّدة، والضمير الجيّد «سيئين».

وُلِد الضمير السيء من المعاناة والتجاوز الذاتي للمعاناة من قبل أشكال مُنتحلّة فرادة السلطة. الألم هو أكبر طريقة فعّالة لخلق الذاكرة واستدامتها، والذاكرة –كما سبق أن أوضحتُ– هي «الطابق الأرضيّ» للمسؤولية. لا ألم، ولا مسؤوليّة ولا سيء، ولا جيّد، وإنما «كمٌّ هائل من الدماء والذعر يربض على كلّ الأشياء الجيّدة!»[2] لا يجب أن نُضلّل

---

(1) Ibid., pp. 57-59.

(2) Ibid., pp. 41-42.

بعلامات الاقتباس حول الأشياء الجيّدة. لا يحاول نيتشه أن يُخيفنا من فكرة أن المسؤولية أمر جيّد، وبدلاً من ذلك، يريد لنا أن نعي أن المسؤولية أو أي شيء جيّد ليس صافيا، ولكنه مسبوكٌ مع ضِدِّه. الجيّد والسيء يولدان ويترعرعان في الآخر: الضمير السيء هو مرض أشبه ما يكون بالحمل، دون المثل التقشفي، ليس للرجل؛ الرجل الحيوان، أيّ معنى. والرجل -حسب تعريفه- هو حيوان مريض، بيد أن مرضه تأسيسيّ لإبداعه وفوقيّته فوق الحيوانات الأخرى.

أن تصهر هذه العلاقات المعقدة بقالب أخلاقي هو نتيجة الضمير السيء. في حين أنه كان يُشار بالذنب -في الماضي- إلى تَكَبُّد دين، أو علاقة موضوعية بين أناس لهم تقريبا السلطة نفسها، يُشير الدِّين الآن إلى حالة من الشعور. يشعر المرء أنه مذنب وهذا الشعور يوهنه ويجعله انفعاليّاً بالمثل، في حين أن العِقاب كان يُجرى لأن عواقبه (كل ما قلته سابقاً) كانت تعد جيّدة بالنسبة لأولئك الذين يُنَفِّذون العقاب، الآن العقاب أصبح يعدّ أنه ما يستحقّه الأشخاص المذنبون. ومما هو جيّد بالنسبة لي، أن الذنب والعقاب أصبحا حالة الشعور ومسؤوليّة أخلاقيّة للآخر. بالنتيجة، نحن نرى الآن المجرم أنه شخص «يستحق أن يُعاقَب لأنه كان بإمكانه أن يتصرف بطريقة أخرى مغايرة». بيد أن فكرة الحريّة، التي تتكئ عليها عملية إضفاء الطابع الأخلاقي على العقاب، كانت غائبة -وفقاً لنيتشه- في الأزمنة السابقة. «إنها شكل متأخر جداً ومنقّح من أشكال الحكم والاستنتاج الإنسانيين»[1]. مرّة أخرى، في الماضي البعيد الغابر، عاقبنا الناسَ لأننا اعتقدنا أن العقاب كان جيّداً، وليس لأننا اعتقدنا أن المعاقَبين استحقوا ذلك العقاب. الذنب والعقاب كانا حسابات منفعيّة من قبل ولأجل الأقوياء المتنفّذين.

كيف كانت تُوَفَّى الديون في الماضي، قبل تسليم الذنبَ والعقابَ إلى الطابع الأخلاقي؟ قد يكون جواب نيتشه من أصعب الإجابات، وأكثرها جدلا، وأكثر ما قد أُسيء فهمه بين آرائه كلها. فيزعم أن الذنب يوفى من خلال أفعال التعويض. هذه الأفعال التعويضيّة لا تستعيد ما تم الإضرار به وتدميره. إنها ليست ماليّة. ولا تتضمّن أشكالا واضحة من المقايضة: كأن نقول

(1) Ibid., pp. 43.

ثوري مقابل بغلك المتضرر. هذه الأفعال التعويضيّة لا تصُبُّ في المصلحة الإيجابيّة للطرف المتضرر بأيّ إطار واضح. فد يأخذ التعويض شكل -عوضاً عن ذلك- جَعْلِ الآخر يُعاني، ممارسة السلطة على من لا حول له ولا قوّة، دون أيّ قيد. إنها لذّة انتهاك وهتك الآخر. «لأنْ ترى شخصاً ما يُعاني فهو أمر جميل، ولكن الأجمل هو أن تجعله أنت يُعاني»[1]. ويبدو لأن نيتشه توقّع أن تساء قراءة أفكاره على أنها رخصة للتشاؤم، فإن عدمية أولئك الذين يعزُفون عن الخلق والتخيّل، أو إعطاء الأحكام، أن يكونوا مخطئين. يقول نيتشه بوضوح إن تلك القسوة كانت شيئاً جيّدا. ثم لم يعد الناس يشعرون بالخجل من القسوة، وكانت الحياة أكثر بهجة. هذا كان قبل «المخلوق الهجين الخاضع للوعظ» وضياع الآخرين، أو الرجل الحيوان، الذي يخجل من غرائزه: غريزة الحريّة، وإرادة السلطة. لن يكون لدى نيتشه أي من الرفض والجزع والضيق (المتنكرة كتعقيد بارد، وحاد البصر) لأولئك الذين يمقتون السلطة؛ لأنها تُسبِّب البؤس البشريّ. تُعدّ هذه شهادة ضدّ الحياة، التي «تعمل جوهريّاً بشكل مؤذ، وعنيف، واستغلاليّ، ومُدمِّر». ومن وجهة نظر نيتشه، إنَّ البؤس البشريّ ليس جدالاً مُقْنِعاً ضد غريزة الحريّة، وإرادة السلطة. والسعادة البشريّة (في إطار المساواة) ليست جزءاً من فكرة نيتشه التمييزيّة والتراتبيّة حول التميُّز. وتضحية الرجل ككل في سبيل نوع واحد من الرجال الأقوى، يكون ذلك تقدُّماً». لا يهتم نيتشه بطريق الفيلسوف الحقيقي نحو السعادة؛ إنه يهتم بالطريق التي تؤدي إلى السلطة، «العمل، أقوى الأفعال، وفي معظم الحالات، فعليّا، بؤسه». أيّ شخص قام ببناء (فردوس جديد)، فقد حشد السلطة التي احتاجها خلال الجحيم الخاص به»[2].

إن التشاؤم الذي ينتقده نيتشه هنا هو نتاج الضمير السيء، وينمو من تراب الضعفاء والخاضعين. يختتم نيتشه حجّته حول الضمير السيء برسم صورةٍ لهيئة تعويضية، فرجل المستقبل، الذي يُشبه، لكن بشكل مبالغ فيه، فكرة سعيد عن المثقف المسؤول. ومن كل الذي نعرفه عن آراء نيتشه الاجتماعيّة والسياسيّة، رَجُلُه التعويضيّ، المستقبليّ ليس ديمقراطيّاً، لكنه

(1) Ibid., pp. 44, 46.

(2) Ibid., pp. 46-47, 54, 56, 81, 89.

أرستقراطيّ روحيّاً، ونخبويّ بأكثر معاني الكلمة إزعاجاً. فمخلِّص نيتشه لن يكون داعيا إلى مستقبلٍ ديمقراطيّ راديكاليّ، وأخلاقي سياسي، كما يتخيّله سعيد، والذي يتحدث بالنيابة عنه مثقَّفُه المسؤول. ولكن، بمعطيات الشخصيّة، هناك بعض التشابهات اللافتة للنظر. فلكليهما نزعة إسبارطيّة؛ كلاهما من «الأرواح التي يتم إذكاؤها بالحروب والانتصارات، والتي من أجلها أصبح الغزو، والمغامرة، والخطر، وحتى الألم ضرورة فعليّاً». إنهما متكيّفان مع «الهواء العليل» و«رحلات الشتاء». وببصيرتهما ذات الإرادة والتوكيد الذاتيّ، لا يتركان مجالا للشك إزاء ما يُحبّان ويكرهان، ويحترمان ويمقتان. كلٌّ منهما مناوئ لـ «الغثيان العظيم، وإرادة اللاشيء»، وعدمية أولئك الذين يخافون أن يُصْدِروا أحكاماً، أو يقلقون بشكل لا متناهٍ؛ لأن الأشياء «لا يُمكن تقريرها» بشكل أساسيّ/أصوليّ. وإذا كان مثقف سعيد المسؤول لا يعبد أيّ إله، فإن نيتشه يُسمّي رجله التعويضي «زرادشت اللاإلهيّ/الذي لا إله له»[1]. هذا التحليل فيه شيء من السخرية، ولكن ليس بصرامة شديدة للحد الذي لا أستطيع أن أدافع فيه عن المقارنة. ولكن حان الوقت الآن لطرح سؤال آخر. ما هي العلاقة بين الرجل التعويضي، والضمير السيء عند نيتشه، وبين الإنسان القويّ بشكل كاف ليقدِّم وعوداً وزهرة المثال الزهديّ، وإرادة الحقيقة؟

أقترح أن أُعالج هذه المسألة أولا عن طريق طرح سؤال آخر: هل سعيد كاهن زاهد يعيد استنساخ مرض الإنسانية الذي يريد أن يُعالجه عن طريق إلهاب الجرح من جديد؟ هذا حقيقةً ما يقترحه بوفيه، لنعود إليه بشكل موجز، ولكن ما شأن فكرة التقشفية هذه بفكرة نيتشه؟ فكرة التقشفية لدى نيتشه -كما سبق أن اقترحت- معقّدة ومتناقضة، وهذا واضح في قدرته على جمع مزاعم متطرفة ومتناقضة مع بعضها البعض بنَفَسٍ واحد. وكونه لا يتوقف ليأخذ نَفَسَه، فمن السهولة بمكان أن تُساء قراءته. أوضحت مراراً وتكراراً -بهذا الخصوص- رأي نيتشه التناقضيّ حيال التقشفية كمرض يُشبه الحمل. إنه في هذا السياق يوبخ نيتشه الكاهن الزاهد على أنه مُضْطَهِد، تُهْمَةُ نيتشه للكاهن التقشفي لها عدّة اعتبارات: الكاهن الزهديّ هو ممثِّل الجدّيّة، والاستياء الذي لا مثيل له، ورجل سلبيّ، وطبيب مريض في غرفة مرضى،

(1) Ibid., p. 71.

راعي القطيع الذي يُعاني، جرّاحٌ أدواته ملوّثة، ومُعالج يقايض بتضخيم الذنب[1]. نيتشه أيضاً محامي دفاع، وعلى الرغم من أنه مع أصدقاء مثل هؤلاء... يُقدِّم نيتشه دفاعاً مؤهلاً ومهمّا للكاهن التقشفي والفكرة التقشفية. الكاهن التقشفي هو «من يغيِّر اتِّجاه الاستياء»، يُحوِّله عن النبلاء، الأقوياء، والجيّدين باتجاه القطيع الذي يعاني. فمن خلال جهاز إدراك الإثم، والذنب، والعقاب، يُقدِّم الكاهن التقشفي «مراهم ومسكنات لجراحات القطيع الذي يرزح تحت المعاناة، ولكنه «يُسمِّمُ الجروح في الوقت نفسه» عن طريق قوله لهم إنهم مسؤولون عن إصابتهم[2]. هذا بالتأكيد ليس بالشيء الجيّد من منظور ديمقراطيّ راديكاليّ، وحتى نيتشه، المناهض الديمقراطيّ الراديكاليّ، يتأرجح على هذه النقطة. فنظرته الأرستقراطيّة المسيطرة -رغم ذلك- عن هذا النزوع لإعادة إلهاب المرض شيء جيّد؛ لأن إمكانيّة أن يفعل الضعفاء أفضل ما يفعلوه هو أن يجعلوا الأقوياء ضعفاء والأصِحّاء سقماء.

لهذا الكاهن التقشفي فضائل أخرى أيضاً. وبما يخدم أهدافي هنا، أهمُّ هذه الفضائل هو دوره كعنصر ثالث، العميل المحفِّز في بروز النوع الأعلى للرجل. يُبْرِزُ نيتشه هذا الدور الذي يبدو متناقضا بشكل مبكر في حجّته. «بشكل حيوي وواضح: الكاهن التقشفي أظهر، حتى وقت قريب شكل اليرقة الحقير الكئيب، الذي كان الوحيد الذي سُمِحَ للفلاسفة أن يتبنوه ويزحفوا حوله... هل تغيّرت الأمور حقا؟»[3] هذا سؤال بلاغيّ. تكمن أهميته فيما يلمح إليه، وهو الصلة التكامليّة بين وظيفة الكاهن التقشفي وإرادة السلطة، التي ترقى إلى المستوى الثاني بعد أفضل ما يُقدِّره نيتشه، وهو إرادة السلطة المعافاة. والكاهن التقشفي بالنسبة «للنوع الأعلى» عند نيتشه هو مثل اليرقة بالنسبة للفراشة: وضيعة كئيبة الشكل، لكنها ضروريّة للتحوّل إلى شيء أعلى وأجمل. والانضباط يولد من الضعف، والتضحية بالنفس، والقسوة، والتعذيب يُعطي لأنواع نيتشه الأعلى عمقاً روحياً وذاتياً لم تمتلكه «وحوشه الشقراء» والبرابرة النبلاء. وعلى عكس الكاهن التقشفي، يمثل عمقهم تسامياً ذاتياً فعّالاً وتوكيدياً للغرائز. وبين الاثنين -لعنصر ثالث- يقبع الكاهن التقشفي كشرنقة، ككون

(1) Ibid., pp. 89-100.

(2) Ibid., pp. 98-100.

(3) Ibid., p. 89.

ومحفّز. والكاهن التقشفي (خاصة العالِم) ونوع نيتشه الأعلى (فيلسوف المستقبل) يلتقيان على قضيّة الحقيقة – إرادة الحقيقة. هنا يكون التزام سعيد بالحقيقة في صلب القضية. وإذا كانت إرادة الحقيقة تقود إلى العدمية، كما يزعم نيتشه، فما الذي يمكننا أن نستنتجه حول التزام سعيد بالحقيقة وضرورة قول الحقيقة للسلطة؟ الأمر الأول الذي يجب أن نلاحظه هو أن نيتشه يعتقد بقول الحقيقة أيضاً، إن لم تكن للسلطة. وإذا كان يبدو هذا غريبا، فهذا بسبب أننا ومنذ زمن طويل جداً كنا نقرأ نيتشه من خلال فوكو فحسب، لكن آراءهما –حسبما كنتُ أُجادل طوال الوقت– مختلفة جداً. حجة نيتشه عن الحقيقة والسلطة لها الطبيعة التناقضية نفسها، التي واجهناها سابقاً. لأن نيتشه يُميّز أخلاقياً بين أنواعٍ مختلفة من السلطة، فإنه على حق عندما يمتدح إرادة السلطة المعافاة، ويلوم إرادة السلطة السقيمة. نعلمُ ما الذي يُقاتل من أجله ولماذا. نتفهّم –حتى لو رفضنا– ميتافيزيقيّة المرض والصحة الخاصة به.

إرادة القوّة السقيمة تجري ضد فكرة نيتشه حول التميّز البشريّ. إنه يُعارضها لأجل هذا السبب فحسب، ولكن لا ينبغي عمليّا أن نفترض أنّ هذا سبب بسيط. فالأشكال السقيمة من إرادة السلطة غير شريفة. إنها تتقوّل الأكاذيب. وهذا يُبيِّنُ كم هي فكرة نيتشه عن الحقيقة معقّدة، ولم لا يُعارض إرادة الحقيقة بأي طريقة سهلة؟ وكما رأينا في المقالة الثانية، يعدّ نيتشه القدرة على إعطاء الوعود إنجازاً؛ إنها جيّدة، ولكن ليست جيّدة بشكل متسق. وأناس معيّنون فقط لديهم «حق» إعطاء الوعود –تحديداً– إنهم الأقوياء الذين يُعوَّل عليهم. أما الضعفاء والبقيّة فيكذبون ما إن يفتحوا أفواههم. ولذا فلا نندهش منهم عندما ينتقدون أولئك الذين يكذبون بشكل مفتضح؛ لأنهم لا يستطيعون قول الحقيقة، حتى لأنفسهم. يدعي هؤلاء الكاذبون غير الشرفاء أن كذبهم أخلاقي. إنهم يتظاهرون أنهم أبرياء في حين أنهم مذنبون بضعفهم. يصف نيتشه مسؤولية المثقف لفضح هذه البراءة الكاذبة: «لإعادة اكتشاف هذه (البراءة) في كلِّ مكان؛ أي أنها ربما، أكثر المهامِّ ثوريّة بين المهامِّ المشكوك بها نوعاً ما، والتي ينبغي على عالم النفس [تُقرأ: المثقف] أن يؤدّيها»[1]. فهي مشبوهة مريبة، وغير يقينيّة، وغامضة، وازدواجيّة، وخلافيّة، وتنازعيّة – لكنها يجب أن تُنفَّذ. هذا ما ينقده

(1) Ibid., p. 108.

نيتشه تحديدا: الكذب غير الشريف لـ «الكاذبين الأبرياء»، وعدم قدرتهم على قول «أكاذيب صادقة»، وحقيقية، وحازمة. وعندما يُشير نيتشه إلى أكاذيب صادقة، يضع في اعتباره فكرة أفلاطون عن «الكذب النبيل» التي ناقشتها في الفصل السابق. للتذكير بتلك المناقشة، عَلِمَ أفلاطون أن بعض الناس كانوا طبيعيا أفضل من غيرهم وأعلى منهم مرتبة. واستناداً إلى هذه الحقيقة قال كذبة: الرجال مكوّنون من درجات مختلفة من معدن خام (ذهب، وفضة، وبرونز، وحديد)، وهذا يُحدِّد منزلتهم التراتبيّة في المجتمع. بعضهم وُلدوا لأن يكونوا ملوكا فلاسفة، وبعضهم لأن يكونوا محاربين، وبعضهم الآخر حرفيين ومزارعين. هذه هي الحقائق الصلبة (الضرورة التي لا علاج لها للترتب الطبقي للرجل وفضائله) التي لا يستطيع الكاذبون غير الشرفاء التعامل معها[1].

هناك حقيقة واحدة لا يمكن حتى للأنواع الأعلى التعامل معها وهي الحقيقة عن الحقيقة. إنهم عرض إطلاقيّ غير مشروط للحقيقة. من أين تأتي إرادة الحقيقة هذه وما هي عواقبها؟ وفقاً لنيتشه، الإنجاز النهائي للمثل التقشفي هو إنكار الله بإرادة حقيقية مطلقة. يجب أن يعرف المرء الحقيقة، والحقيقة سوف تجعله حرّا. هنا يُستهلك المفهوم المسيحيّ للحقيقة، المُكتبة من قبل الله، نفسَه عن طريق استهلاك الله. الحقيقة المسيحية هي المثل التقشفي في آخر مراحله وشكله النهائي - «إنها كارثة، مارست التأديب في قول الحقيقة لألفي عام، كارثة مثيرة للجزع، التي أخيرا تمنع نفسها عن الكذب المتضمّن في الإيمان بالله». موت الإله هو ولادةُ حقيقةٍ لا رب لها - الحقيقة بوصفها قيمةً مطلقةً، تُمثِّل تحوّلاً وتسامياً اعترافية الضمير المسيحي... إلى ضمير علميّ، ونقاء ثقافي مهما كان الثمن[2]. هل هذا ما تتضمنّه فكرة سعيد حول قول الحقيقة للسلطة؟

جوابي هو نعم ولا. نعم، إذا كان الزعم أن فكرة سعيد لقول الحقيقة لها معنى وأهميّة كبيران عندما يتعلّق الأمر بالتاريخ المسيحيّ للفكرة التي يصممها نيتشه. ولا، في حال كان الزعم أن سعيداً يُفَضِّل «النقاء الثقافيّ مهما كان الثمن». وعلى العكس، فإن ما يُعارضه سعيد

(1) Ibid., p. 108.

(2) Ibid., p. 126.

هو النقاء الثقافيّ بوصفه «تعقيداً» و«مناهضةً للإنسانيّة، التي هو مصمم (مهما فسَّرها البعض أنها ساذجة) على قول الحقيقة في وجهها. ما هو الكمُّ الذي يتبناه سعيد من حجّة نيتشه حول قول الحقيقة والكذب؟ يبقى سؤالاً مفتوحاً. أحيانا تأخذ فكرته عن قول الحقيقة النغمة الإطلاقيّة الخاصة بجوليان بيندا. وفي أحيان أخرى، يبدو أقرب إلى نيتشه، فقد تتطلب الحياة خليطا حصيفا من قول الحقيقة والكذب. وحسب هذه المناسبات، يفهمُ سعيد ضرورة قول الحقيقة في الوقت المناسب والكذب في الوقت المناسب، لإعادة صياغة تعليقات نيتشه حول التذكُّر والنسيان. إنه يعلم أن الحقيقة خاضعة لتزاحم إيديولوجي، وهذا لا يعني القول إن على المرء العزوف عن قول الحقيقة وكشف الأكاذيب. هذا يجعل سعيداً يبدو أقرب إلى نيتشه من وريث نيتشه المُفْتَرَض؛ ميشيل فوكو، الذي يعني له موت الإله موت الإنسان، أي: أنها موت -بمعنى- أن شخصاً بمقدوره أن يقدِّم تقييمات قويّة (هذه حقيقة وذلك كذب) بالاستناد إلى الأسس المشروطة؛ تلك الأسس الوحيدة التي لدينا.

الفصل السادس

ماركس، وسعيد، والمسألة اليهوديّة

المسألةُ اليهوديّة

أعتقد أن المساجلة بين سعيد وفالزر تكمن وتتأصل في مكان ما من نقد ماركس للهوية الدينية والليبرالية السياسية في عمله؛ المسألة اليهودية. وقد رأى ثيودور هيرتزل؛ القائد الصهيوني الكبير والمعاصر الأصغر لماركس، في تأسيسِ دولةٍ يهوديةٍ حلاً للمسألة اليهوديّة، مما يعنى حلاً لذلك التراث الطويل من كره اليهود واضطهادهم. إنها المسألة ذاتها التي بسببها أراقَ العديدُ من المُفكِّرين، بمن فيهم ماركس، كمياتٍ هائلةٍ من الحِبْر. يضعُ ماركس المسألةَ اليهوديّة بمرتبة ثانية بعد مسألة الانعتاق الحقيقي، الذي تُشَكِّلُ الحقوقُ المدنية اليهوديّة -بصورة متناقضة- عقبةً أمامَها، ويُشكِّلُ الانعتاق اليهوديّ الحقيقيُّ أحد آثارها. وبناء على تفسيري لوجهة نظر سعيد، فإن فكرة هيرتزل لانعتاق اليهود قد نجحت بطرق، كان من النادر لماركس أن يتصورها. خَلَقَ حَلُّ المسألة اليهوديّة في ظل القيود التي تفرضُها الهيمنةُ الإمبريالية الأوروبيّة «المسألةَ الفلسطينية». لذا فمن المناسب أن تُختَتَم هذه الدراسة -التي تدور حول سعيد- بأفكاره حيال مسألة فلسطين، وبتأملات ماركس حول «المسألة اليهوديّة». ففي هذه الأسئلة ثمَّةَ تقارب للمواضيع الثلاثة المتداخلة لهذه الدراسة: المؤثرات الدينيّة للثقافة، والإغواء الدينيّ للناقد العِلمانيّ، وعودة التديُّن المكبوت. إن هذا التقارب يؤكد أهميّة الأسئلة التي طرحْتُها في ملاحظات تمهيدية، وعرضْتُ لها إجاباتٍ مختلفة خلال هذه الدراسة.

يأخذُ نقاشُ ماركس -في مقالته «المسألة اليهوديّة»- شكلاً مثيراً للخلاف والجدل. فهو يستخدمُ الصورةَ النمطية الشائعة عن اليهود بوصفهم باعة متجولين («المال هو إله إسرائيل الغيور الذي لا يمكن لأي إله آخر أن يكون له وجود بجانبه») وذلك للولوج إلى قضيّة أكبر حول الليبراليّة السياسيّة والانعتاق الحقيقي. في ما يعدّ دون أدنى شك إساءةً، يصفُ ماركس

اليهوديّة أنها ديانةُ حاجةٍ عمليّةٍ ومصلحةٍ ذاتيّةٍ، تتمحور حول المُقايضة، أو اكتساب المال. وعن طريق «إعتاق نفسه من المقايضة، والمال، ومن اليهوديّة الحقيقية والعملية» فحسب، يمكن لعصرنا أن يُعْتِقَ نفسه. يخلطُ ماركس في هذه الجملة «اليهوديّ المُقايِض» مع الحالة العامة للإنسان في ظلِّ قيودِ رأس المال. ويمضي في القول إنَّ إلغاء الظروف التي تجعل من المقايضة أمراً ممكناً «مِنْ شأنه أن يجعل اليهوديّ مستحيلا». و«يتبخَّرُ وعيه الدينيّ كبخار تافه مبتذل في هواءِ المجتمع الحقيقي الذي يهب الحياة»[1].

بسبب هذا المقال تحديداً، غالباً ما يُنظر إلى ماركس أنه مُعادٍ لليهود، بل ومُعادٍ للساميّة[2]. كما ينعتُه بعضهم باليهودي الكارهِ لنفسه، بسبب انتقاداته للطموحات اليهوديّة تحديداً، ولقد حاول بعض الكُتَّاب إخضاعَه للتحليل النفسيّ في هذا الصدد. مما لا شك فيه، أن ماركس كان مُعادِيا لليهود، ولكنه كان أيضاً مُعاديا للمسيحية، ومُعاديا للتديّن بصفة عامة. ولكن فيما إذا أَخَذَتْ مُعاداتُه لليهودية شكلاً مُعادياً للساميّة أم لا، فإنها تبقى مسألة مفتوحة. يرغبُ البعضُ في طرح مسألة التمايز بين مُعاداة اليهوديّة ومُعاداة الساميّة بوصفها حيلة لفظية. وهذا أمر مفهوم فلا يمكن التفريق بينهما في أفواه بعضهم. وغالباً ما يُصابُ السود بالارتياب الشديد جرّاءَ الانتقادات السلبية من قبل البيض للأسباب نفسها. أمّا بالنسبة لليهود، فجنون عظمتهم مستحقة تماماً. ولكن، في كل حالة، يكون النقدُ –ببساطة– غيرُ المُعادي للساميَة أو العنصريّ محتملاً، حتى وإن عَسُرَ تمييزه. تُعدّ بلاغةُ «المسألةِ اليهوديّة» مُعاديةً للسامية، ولكن علينا أن نسأل لأيَّةِ غاية؟ غالباً ما تَستخدِمُ الكاريكاتيراتُ اليهوديّة صورا نمطية معادية للسامية لأغراض كوميدية، وأيضاً، وهذا يبعث على السخرية، لانتقاد المعاداة للسامية. ولكن من غير الواضح ما إذا كانت «المسألة اليهوديّة» نقداً ساخراً لمعاداة الساميّة أم لا. ولكنَّ الواضحَ هو نقدُ ماركس لليبرالية، وهنا بمقدورنا أن نُضفي عليه مقاصد ساخرة: إنه يَستخدِمُ القوالب النمطية لتلطيخ بريق إغراء الليبراليّة.

إن مقال ماركس هو مراجعةٌ لكِتاب برونو باور المسأله اليهوديّة، الذي يمكِن إعادة

(1) Robert C. Tucker (ed). *The Marx-Engels Reader*, pp. 48-50.

(2) Ibid., p. 26.

خطوطه العامة بسرعة. ووفقاً لماركس، يقطع باور جزءاً من الطريق الذي يؤدي إلى حَلِّ المسألة اليهوديّة، التي يُفسِّرُها أنها خلافٌ بين أديان، بين أقلية يهودية تريد حقوقا مدنية، أو مساواة سياسية، أو انعتاقٍ وبين دولة مسيحية عقدت العزم على حرمانهم من هذه الحقوق. وهذا النزاع، وفقاً لباور، يمكن أن يُحل نقدياً وعلمياً، عن طريق إلغاء الدِّين، أيّ، عن طريق عزل الكنيسة المسيحيّة وعدم الاعتراف بها ومنع إقامة أيّ دين آخر. وهذا، بالنسبة لماركس، لن يحصل؛ لأنه سيكشف عن مُقاومةٍ أعمق وأكثر تعقيدا بين الدولة الليبراليّة والحرية الحقيقية، بين الانعتاق السياسي والانعتاق الإنساني فحسب. يفشل باور في الأخذ بعين الاعتبار درجةَ تحوُّلِ المسألة اليهوديّة، كقضية دينيّة، إلى مُنتَج ثانويٍّ ذي عيوبٍ من ثمرات دولةٍ برجوازيّةٍ مولِّدَةٍ للاغتراب. ويمكن التغلب على القيودِ المفروضة على المواطَنةِ الحرة، وفقاً لماركس، فقط عندما تتحول المسائل اللاهوتية إلى مسائل علمانيّة، وعندما تُكشَفُ القيودُ الدينيّة أنها الـ«ظهور» الخادع للقيود العلمانيّة. لن يكون الانعتاق السياسي لرجل الدِّين – اليهوديّ والمسيحي أو غيره – ممكناً إلاّ بانعتاق الدولة من الدِّين. على أيّة حال، إن الانعتاق السياسي لرجل الدِّين والانعتاق الدينيّ للدولة ليسا كافيين. «أن يكون المرء مُنْعَتِقاً سياسياً من الدِّين لا يعني أن ينعتق من الدِّين نهائيا، لأن الانعتاق السياسي ليس هو الشكل النهائي المطلق للانعتاق الإنساني»[1].

يَستخدِمُ ماركس فكرة الثالوث المسيحيّة ليوضح الأسباب الداعية إلى عدّ الانعتاق الليبرالي غير حقيقي، ولماذا هو شكليٌّ وغير موضوعي مثل: المسيح، والدولة التوسطية. فكما يتوسط المسيح بين الإنسان وبين ألوهيته المُسْتَلبة (أيّ، الذات الإنسانيّة بأسمى أشكالها)، فكذلك الدولة تتوسط بين «الإنسان والحرية الإنسانيّة». يعدّ الانعتاق السياسي دينياً؛ لأنه غير مباشر وتوسطي. إنه يقلب العلاقة الصحيحة بين الصانع والمصنوع، وبين العاملة و«روحها الموضوعية». يُعَدُّ هذا الشكل الملتوي للتعريف[2] عَرَضًا لمشاكل عدة تحديداً، ليس

(1) Ibid., pp. 27-32.

(2) هنا أود أن أشير إلى فكرة هيجل المتعلقة بالاعتراف بالذات، التي دائماً يتوسطها «آخر». وفقاً لإليغوريته الشهيرة «Lordship and Bondage» في كتابه *Phenomenology of Spirit*، فإن الوعي الذاتي للعبد يتوسط وعيّ السيد. فشعور الشخص بذاته يتحقق كاملاً عندما يتم مواسطة ذاته أو الاعتراف بها من قبل الآخرين.

أقلّها سفسطائية مُمَارَسَة. تُلغي الدولةُ الليبراليّة المُلْكيَّةَ الخاصّة بوصفها شرطاً رسميّاً وقانونيّاً للمشاركة السياسيّة، في حين أنها أبْقَت على الحواجزِ المضمونيّة – لـ الولادة، والمرتبة الاجتماعيّة، والتعليم، والوظيفة – في مكانها. تعملُ كلٌّ من الذات السياسيّة العامة والذات المدنية الخاصّة، باستمرار على كشف سفسطائيةِ الآخر. وإن عالَم باور «عالمٌ مقلوب». فهو يرتكبُ خطأً بالتركيز على الشكليّ عوضا عن الحقيقيّ، وعلى القوة الافتراضية للدولة السياسيّة عوضا عن القوة الفعليّة للمجتمع المدني، والتعبير الدينيّ بدلا من التناقضات التجديفية. فالدولة الليبراليّة ليست سوى نصف خطوةٍ على طريق الانعتاق الحقيقيّ. ويُبهِم الانعتاق السياسيُّ وقائعَ المجتمع المدني الذي يُعدُّ حالةَ طبيعةٍ جديدةٍ، والشكلَ الجديد الذي تأخذه حرب هوبز أن الجميع ضِدَّ الجميع في ظل قيود رأس المال. إن الانعتاق السياسيّ هو تَشعُّب الإنسان إلى ذاتٍ عامة وذاتٍ خاصّة: مُواطِن ويهودي، ومُواطِن ومسيحي، ومُواطِن ورجل دين. وهذا يعني أن الليبراليّة شكليةٌ تُخفي العمليات الجوهرية للسلطة والامتياز خلف مفاهيم مثل حقوق المساواة. يتم –في الدولة الليبراليّة– تفكيك المسيحيّة وتجريدها من صلاحياتها الرسمية، ولكن، «على أرض الواقع»، ليس لسلطتها في المجتمع المدني أيّ منازع. وبالتالي فإن مُلْكيّة المسيحيّة الخاصّة لـ«رأس المال الروحي» هي، بالنسبة لديانات أخرى، ما تُمثّله المُلكيّة الخاصّة لرأس المال الاقتصادي للعامل الفقير. فكلا العلاقتين الاجتماعيتين تُشدِّدان على الطابع الرسميّ المجرد للانعتاق السياسيّ. تُعدّ الليبراليّة دينيّة لأنها، على وجه الدقة، تَفْتَرِضُ مسبقاً وجودَ ثُنائية بين الحياة الفردية والاجتماعية، والمجتمع المدني والحياة السياسيّة؛ وباختصار، فإن الليبراليّة دينيّة لأنها عالم مقلوب[1].

باعتقادي أن فكرةَ الانقلاب مُهمّةٌ للتعامل مع تقييم سعيد للمسألة الفلسطينية. فوفقاً لقراءتي، يُعيدُ سعيد صياغةَ المسألة اليهوديّة عبر مسألةُ فلسطين. ومشكلةُ الانعتاق، «من الذي سيُحَرِّر؟ ومن الذي ينبغي أن يُحرَّر؟» (على حَدِّ قول ماركس)، لم تَعُدْ مشكلة بالنسبة للدول الأوروبيّة واليهود، وإنما لدولة إسرائيل والفلسطينيين. وفي أكثر السبل المباشِرة المحتملة، فإن المسألة الفلسطينية هي تحوُّلٌ للمسألة اليهوديّة،

(1) Tucker, *Reader*, p. 32-40.

وتكرارٌ ساخر لها، والفرق الذي يُحدِثُه التكرار.

هل تُحَدَّدُ فكرة سعيد عن الانعتاق الفلسطينيّ بـ خياراتِ إما/أو التي أوردها ماركس في مقالته؟ أفكارُ سعيد بهذا الصدد ليست واضحة. وهو مُدْرِك بشكل مؤلم للطرق التي يُحاكي فيها تاريخُ فلسطين ما بعد الصهيوني التاريخَ اليهوديّ، وخاصة خلال فترة تشكيل الدولة الأوروبيّة ونهوض المشاعر القوميّة. وبالنظر إلى فحوى التفكير الماركسي، يتوقع المرءُ أن يكون سعيد حَذِراً من هذا النوع من التحليلات التي أدانها ماركس أنها ليبرالية. وهذا يشملُ أيّ تحليلٍ يقوم على مفاهيم ليبرالية للحرية والمساواة والحقوق. يَعتقدُ المرء أن من شأن سعيد أن يكون على دراية تامة بالانعتاق السياسيّ ذي الطابع الرسمي المجرد. وللمرء أن يتوقع أن تكون هذه هي الحالة، وغالباً هي كذلك، كما سنرى بعد قليل. ولكن أودُّ أوّلا أن ألفت الانتباه إلى المدى الذي تطغى فيه لغةُ حقوق الإنسان على نقاش سعيد حيال التحرير الفلسطينيّ. فمنذ البداية، طرح سعيد مسألة فلسطين في إطار حقوق الإنسان الأساسية؛ حقوق تقرير المصير، وحرية الدِّين، وحرية التنقل، وحق المرء في مغادرة وطنه والعودة إليه. وآخر حَقَّين مُرتبطان بحرية الانتقال ضمن الحدود القوميّة ووعبرها. وقد أُدْرِجَت هذه الحقوق، كما يلاحظ سعيد، في نَصّ «المادة 13 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948)» وفي «الميثاق الدوليّ الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1966)» (مسألة فلسطين، xvi، 47). واستناداً إلى استشهاده بهذه الوثائق، يكتب سعيد عن التحرير الفلسطينيّ في إطار خطاب حقوق الإنسان الذي يتضمّن في أصله «حقوق الإنسان» التي تم تَبنِّيها خلال الثورة الفرنسية، ودفاعاً عما كتبه توماس بِيْن في مقالته الشهيرة؛ حقوق الإنسان. فإن هذه الحقوق هي موضوعُ نقد ماركس اللاذع لليبرالية في «المسألة اليهوديّة». ولإعادة بيان هذه الانتقادات بشكل مختصر، حقوق الإنسان الشكلية المجردة، وبقاء الأمور التي على أرض الواقع – كالعلاقات الاجتماعيّة للغنى والفقر، والقوة والعجز – على ما هي عليه إلى حَدٍّ كبير. تُمثل حقوقُ الإنسان الدِّين في شكله الأكثر خفاءً، وهي نتاج لخلق الدولة الليبراليّة الجوهر والشكل، والفعل والظل، والسلطة الفعليّة والسلطة الافتراضية.

إنَّ مناقشة سعيد للتحرير الفلسطينيّ هي كل هذا الذي ذكر وأكثر، كما توحي الصورة التي رسمها لمنظمة التحرير الفلسطينية. إنه يزعم أن فكرةَ دولةٍ فلسطينيةٍ علمانيّة ديمقراطيةٍ للعربِ واليهود قد تكون أكثر مظاهر منظمة التحرير الفلسطينية غرابة وثوريّة. ولكن لسوء الحظ -وفقاً لسعيد- فلقد تم تقويض فكرة فلسطين الديمقراطيّة العلمانيّة من قبل الصهاينة، وأنصارهم الأمريكيين الذين تبنوا هذه الفكرة بوصفها إبادة جماعية. لذلك -بانعكاس انحرافي- تمت إعادة صياغة المسألة الفلسطينية، التي تُعدّ التحوّل المباشر للمسألة اليهوديّة كما أسلفت، بوصفها طرازاً قديماً من المُعاداةِ الأوروبيّة للسامية، وإبادة جماعية نازيَّةَ الطابعِ بـ«وجه عربي» (مسألة فلسطين، 44، 139، 164، 220-221). يَكتبُ سعيد بتأسٍّ حقيقي عندما يصف الصراعَ المعقد للشعب الفلسطينيّ ضِدَّ الظلم الإسرائيليّ وضد شبح اللاسامية الأوروبيّ، والإبادة الجماعيّة الأوروبيّة، وعبئهما الذي يُتَوَقَّعُ من الفلسطينيين تحمُّله بصورة غير عادلة. كلُّ هذا جزءٌ من الجدار الهائل من الحرمان الذي يُسميه سعيد بالصهيونية. إنه مدرِكٌ ما سيخسره وسيكسبه الفلسطينيون واليهود إذا تم التعامل مع مسألة فلسطين في إطار حقوق الإنسان. فَهُم معرّضون للخسارة ويجب التخلي عن القوميّة العربيّة والمستعمرات الصهيونية لفلسطين. فوجود إسرائيل غير ممكن دون الفلسطينيين، كما أن وجود فلسطين غير ممكن دون اليهود. وستزول مفاهيمَ مثل دولةٍ يهوديةٍ أو دولةٍ إسلاميةٍ. كما ستزول التمايزات المدنية بين الفلسطينيين واليهود، والفروقات الاعتيادية بين اليهود الأوروبيين وغير الأوروبيين. إن الذي سيستفيده الفلسطينيون واليهود، من خلال القيام بذلك، هو كل ما يريدونه فعلاً: التحررُ من الإرهاب، والقمعُ، وانعدامُ الأمن، وعلاقاتٌ اجتماعية تجعلُ من السيطرة الغاشمة أمراً ممكناً. فبالنسبة لليهود، إن الهدف طويل الأمدِ هذا «يعني التحرر من الضغوط التاريخيّة النكراء لمعاداة الساميّة، التي تُوِّجَتْ بالإبادة الجماعيّة النازيّة، والتحرر من الخوف من العرب، والتحرر أيضاً من عمى البرمجة الصهيونية بممارستها ضِدَّ غير اليهود». أما بالنسبة للعرب، فالهدف ذو الأمد الطويل «هو التحرر من النفي والتجريد، والتحرر من الويلات الثقافيّة والنفسية من جرّاء التهميش التاريخيّ، والتحرر أيضاً من المواقف والممارسات اللاإنسانية تجاه إسرائيل الظالمة» (مسألة فلسطين، 51-54، 230-231).

إن لجوء سعيد إلى لغة حقوق الإنسان ما هو إلاّ تأثُّرٌ طفيفٌ لنقد ماركس لليبرالية الرأسمالية؛ لأنَّ ما انتقده ماركس ليس الحقوق بل الطبيعة الشكلية، والمجردة، واللاتاريخيّة للحقوق الليبراليّة. فالحقوقُ ليست «هبة من الطبيعة» أو تراثا، و«لكنها مكافأةُ كفاحٍ ضِدَّ واقعة الولادة، وضد الامتيازات التي دأب التاريخ على نقلها إلى الآن من جيل إلى جيل». إن للحقوق وقتاً ومكاناً، كما لها تاريخٌ وخصوصيةٌ تقوم الليبراليّة على حجبها عندما توشك على الولادة، بالإضافة إلى المرتبة الاجتماعيّة، والتعليم، والاحتلال خارج الحدود –في الكواليس– بعيداً عن متناول وضوابط حقوق الإنسان. تلك تحديداً هي الأشياء التي تقع خارج الحدود والكواليس، التي يمنحها سعيد ميزة خاصّة في محاججته حول الحقوق الفلسطينية. وعلى خلاف ذلك، فإن سعيداً ليس من أولئك الذين يُقرِّعهم ماركس كونهم لاهوتيين. إنه لا يقلبُ، وبالتالي لا يُشوِّهُ، العلاقة بين العلمانيّة والدِّين من ناحية، والانعتاق السياسيّ من ناحية أخرى، وهو الإعلانُ الرسميُّ للحقوق والانعتاق الحقيقي. إنه يعلم، بعد الدروس المستفادة من ماركس، أن الانعتاق الحقيقي هو نتيجةٌ للنضال ضِدَّ الظروف التي لم يخترها الفلسطينيون، وضد تلك الامتيازات التي نقلها التاريخ من جيل الصهيونية المتمرد إلى الجيل المنتصر في إسرائيل ما بعد 1967، والتمرد اللاحق لمنظمة التحرير الفلسطينية، وإعلان المبادئ عام 1993 – «فرساي الفلسطينية» (سياسة التجريد، xxxiv).

لقد إدرك سعيد ان حقوق الشعب الفلسطينيّ ما هي إلاّ حقوق افتراضية. وأن هذه الحقوق لا يمكن لها أن تصبح فعلية إلاّ عن طريق النضال غير المسلح– وكان قد أغفل جدوى هذا النضال لفترة طويلة منذ ذلك الحين، وهو ما كان هو أيضاً، حسب قوله، معارضاً له دوماً. لكنه يعارض وقف إطلاق النار من جانب واحد بالنسبة للفلسطينيين. وهذا هو السبب الذي جعل سعيداً يعدّ إعلان مبادئ أوسلو «صك استسلام الفلسطينيين». إن ما يُثيرُ سَورة غضبه هو أن الاتفاق الذي قام ياسر عرفات بالتفاوض عليه سراً – دون موافقة المجلس الوطني الفلسطينيّ، والذي كان سعيد أحد أعضائه سابقاً – يُخفِق في تلبية معايير الانعتاق السياسي، وأنه أقلّ بكثير من الانعتاق الحقيقي. يكتب سعيد عن الفلسطينيين: «نحن لم نتلقَ أيّ اعتراف بحق تقرير المصير، وأي تأكيد على سيادة مستقبلية، ولا أيّ حق في التمثيل،

ولا أيّ ذكر لتعويضات (وهي تعويضات من دولة تلقت مليارات الدولارات من ألمانيا جراء المحرقة النازيّة))». وتتأجج نيران غضبه إزاء الاحتفال «المبتذل والبغيض» بهذا الاتفاق من قبل عرفات والقيادة الفلسطينية، التي تدّعي أن اتفاق أوسلو يمثل انتصاراً فلسطينياً عظيماً. ووفقاً لسعيد، فإن الروائي الإسرائيليّ عاموس عوز أقرب إلى الحقيقة، عندما قال عن اتفاق أوسلو: «هذا هو ثاني أكبر انتصار في تاريخ الصهيونية». وإن حجم هذا الانتصار يؤكده فرضية دولة الأمن القوميّ المنصوص عليها في الاتفاق، فقد أعطي الاعتبار الرئيسيّ لأمن إسرائيل، دون النصّ على الأمن الفلسطينيّ ضِدَّ التوغلات الإسرائيلية. وأن المدهش أكثر هو التحوّل الهائل الذي ينطوي عليه الاتفاق. إذ إنه يُحوِّل -على نحو فعال- منظمة التحرير الفلسطينية من منظمة تحرير وطني إلى ذراع بديلة لقوات الشرطة الإسرائيلية. وبلغة سعيد «ستصبح منظمة التحرير الفلسطينية المنقذ لإسرائيل»، و«أداةً للاحتلال». وبمقارنةٍ سلبيّة بين منظمة التحرير الفلسطينية وبين الكونغرس القوميّ الإفريقي، يدّعي سعيد أن منظمة التحرير الفلسطينية هي الحركة الحديثة الوحيدة المناهضة للكولونيالية التي «استسلمت للاحتلال الكولونيالي قبل أن ينهزم ذلك الاحتلال ويضطر إلى المغادرة» (السلام والسخط xxiv, xxx، xxxiv, xxxviii، 9—8، 12، 23، 74، 177).

إن دَفْعَ الإسرائيليّين إلى المغادرة ليس بالأمر العملي المُجدي، وفقاً لاعتراف سعيد في مقابلةٍ في عام 1995. فمنذ منتصف سبعينيات القرن العشرين، بدأ سعيد تدريجياً -على حَدٍّ قوله- يستنتج أن حرب التحرير أضحت أمراً مستحيلاً عملياً. إنها تفرض عبئا ثقيلاً على قيادة الفلسطينيين والعرب لا يمكن تحمله. كما أنه يأتي بخاتمة مفادها أن فلسطين ليست الجزائر. إن الخصوصية التاريخية للوجود الإسرائيليّ فرضت شروطاً مختلفة عن تلك التي فُرِضت في نضال التحرير الجزائري أو نضال جنوب أفريقيا. لقد كتب: «أنا أذهب إلى أبعد حَدٍّ يمكنني عنده أن أقتنع ببيان روزا لوكسمبورغ أن المرء لا يستطيع أن يفرض حَلَّهُ السياسي على شعب آخر، بما يتعارض مع إرادة ذلك الشعب. ولأنني فلسطينيّ عانى مرارة الفقدان والحرمان، لا أستطيع أخلاقياً القبول باستعادة حقوقي على حساب حرمان شعب آخر» (السلام والسخط، 175).

هذا هو سعيد في واحدةٍ من أكثر لحظاته التأملية، مُتَفكِّراً في خصوصيات النضال الفلسطينيّ من أجل الانعتاق، وفي أسباب عدم كونه في النهاية مجردَ نضالٍ جديدٍ آخر يضافُ إلى النضالات المناهضة للكولونياليّة. لم يعد بإمكان نضال التحرير الجزائري أن يكون وكيلا للنضال الفلسطينيّ، كما كانت عليه الأمور في جداله مع فالزر. وإن المسألة الفلسطينية هي نوعٌ مختلف عن المسألة اليهوديّة، التي هي معقدة للغاية بالنسبة للأشخاص المفوضين. وعلى الرغم من أن هناك إحساساً أن الأحداث غير العادية التي تتكشَّف في جنوب إفريقيا تُقدِّم نموذجاً جديداً للإمكانيات المطروحة في صراع مناهضة الكولونياليّة، حيث يوجد مجتمع كبير من المستوطنين. ينتابني إحساس بأن سعيد، بشكل متناقض، يبدو أكثر تشاؤما وأكثر تفاؤلا من هذا على حَدٍّ سواء. في الواقع، إنه يواسي نفسه من خلال الاحتجاج –على مفهوم غرامشي–: تشاؤمُ الفكرِ، وتفاؤلُ الإرادة (السلام والسخط، 16). هذه مسألة تأسيسيّةٌ في فكرة نقد العلمانيّة الخاصّة بسعيد. ويُعَدُّ مفهوم المهنة العلمانيّة مسؤولاً عن استعداد سعيد للانسلاخ علنيا عن منظمة التحرير الفلسطينية (التي لم يكن قطّ أحد أعضائها) وعن عرفات، وكثيراً ما كان كلاهما يدافع عن التشهير ضِدَّ الإسرائيليّين والأميركيين. لقد تحوَّل سعيد من مدافع عنهم إلى منتقد شرس لهم، عندما خانوا مبادئ الاستقلال الوطني الفلسطينيّ وتقرير المصير. وبرأيه فإن ولاءات نقاد العلمانيّة وتضامناتهم تستند دائماً على المبادئ. وتتطلب تلك المبادئ في بعض الأحيان تمزيق عرى الولاء والتضامن. وتمزيق أواصر تلك العرى المقدسة وهو فِعْلٌ علمانيّ بلا منازع. ولكن كما يعلم سعيد جيداً فإن الإغراء دائماً، بالنسبة للناقد العِلمانيّ، هو احتمالٌ واردٌ. إن الدين «يعود» أحيانا وفي الأماكن غير المتوقعة بتاتاً.

عودةُ التديُّن المكبوت

ينتقد سعيد في كتابه العالم والنص والناقد عودة «التدين المكبوت» في النظرية النقديّة المعاصرة. وكما يُلاحظ بأسف، فإن الدليل على هذا الاتجاه يمكن العثور عليه بشكل رائج في عدة نصوص مثل نصوص القبالا Kabbalah، والنقد، والعنف، والمقدس، والتفكيكية،

واللاهوت. إنه يرثي تثمين «القطاع الخاص المحكم على العام الاجتماعي» وظاهرياً الحركات الراديكاليّة مثل الماركسيّة، وحركة التحليل النفسي والنظرية النسوية. إنه يلاحظ انتصار التدين اللانقدي، وهو أمر يؤكده نمو لغات خاصّة «العديد منها لا يمكن اختراقه، فهو غامض ولامنطقي بشكل متعمَّد». وأكثر ما يهمه حول هذا «الانحراف الغريب نحو التدين» هو آثاره السياسيّة. «إن المحافظين الجدد من السياسيين والنقاد ذوي الميول الدينيّة»، يلتقون عندما ينسون حقائق تراكم رأس المال. وهم ينسون أن تراكم رأس المال، وعولمة أسواق العمالة، والثقافة الناتجة عن ذلك افتراضات مسبقة، إن لم تكن هي الافتراضات المسبقة للنقد الثقافيّ السلطوي كذلك. ومخالفاً لهذا التوجه الدينيّ، فإنّه يدعو إلى تجديد علمانيّ نقديّ. «فعندما يصبح المثقف، والناقد الحديث رجلي دين بأسوأ ما تعنيه هذه الكلمة. كيف يمكن لخطابهما أن يصبح مرة أخرى، وبشكل جمعي، مشروعاً علمانياً حقيقيا، إن الأسئلة التي يمكن أن يسألها النُقَّاد بعضهم لبعض تبدو لي الأخطر» (العالم والنص والناقد، 291—292).

إن عودة التدين المكبوت هي إشارة فضفاضة إلى نظريّة التحليل النفسي لفرويد، وإلى مفهوم الكبت تحديداً. فعودة المكبوت هو اقتحام ماضينا الطفولي لحاضرنا الناضج، لنصبح أطفالاً مرةً أخرى، ولو مؤقتا فقط. الدِّين هو مظهر من مظاهر عدم النضج لدينا، ودليل على فشلنا في التعامل بفعالية مع الإغراءات الجنسية الطفولية وتحديات النضج الجنسي. إنه يوحي أننا قد أصِبنا بالنكوص. هل يمكن أن يكون هناك أيّ شك في أن هذا هو ما يدور في ذهن سعيد، عندما ينتقد عودة التدين المكبوت في النظرية النقديّة المعاصرة؟ ألا يؤكد هذا أن نظريّة اليسار الأكاديمي هي شكل من أشكال النكوص؟ لكن نكوص عن أي شيء؟ من الواضح أنه يشير إلى نكوص عن النقد العِلمانيّ كما أوضح ماركس، حيث نقد الدِّين هو أساس كل نقد.

إن أعمال سعيد وتصريحاته العلنية الكاملة مليئة بالإشارات إلى التاريخ المقدس، وتاريخ غير اليهود Gentile، والنقد الدينيّ، والنقد العِلمانيّ، والنص والعالم، والمحترف والسياسيّ، والمجرد والماديّ الملموس. ففي كل ثنائية، يشير المصطلح الأوّل إلى الدِّين أو المُقَدَّس والثاني

للعلمانيّة أو المُدنّس. يستخدم سعيد هذه المصطلحات جميعها. وغيرها لتحديد ما يؤرقه إزاء وضع نظريّة اليسار. لنأخذ الثنائية الأولى من هذه المصطلحات. إن تمييز سعيد لثنائية التاريخ المُقَدَّس والتاريخ العِلمانيّ تفترض مسبقاً «فكرة البداية بالمقارنة مع الأصل، فالأخيرة إلهية، وأسطورية، وذات امتيازات، أما الأولى فهي علمانيّة، ومنتجة إنسانيا، وتتطلب إعادة نظر باستمرار». يقدم سعيد، من خلال هذا التمييز الأساسي، عدة مزاعم: أن البداية هي إقصاء علمانيّ للأصالة الإلهية. لأن تبدأ يعني أن تنتهك مقصداً إلهيّاً، وأن تعرقل نظاما مقدسا للمعنى. وأن البداية ليست لفتة لاعقلانية أو «عبثية»، لكنها تدخل عقلاني وتمكيني في نظام معنى قد بدأ فعلاً. إن البدايات تدشن أنظمة جديدة للمعنى، من خلال إزاحة نَصّ الرب الأصليّ (كتاب الطبيعة)، وإحلال العمل الإنساني التاريخي محله (بدايات: القصد والمنهج، xi-xiii). «فالبدايات» عمل علمانيّ –خارج النصّ–[1]، في عالم التاريخ والظروف.

«الأصل» و«البداية» يدلان على مواقف مختلفة تجاه المعنى والسلطة، إذ إن أحدهما دينيّ والآخر علمانيّ. أو –حسب وصف سعيد لذلك فإن «البدايات تدشن إنتاجاً آخر مقصوداً للمعنى– غير يهوديّ (بالمقارنة مع المقدس)». إنهما ذوا طبيعة تكرارية لا محاكاتية، وينتجان معاني جديدة، ولا ينسخان معاني قديمة (بدايات: القصد والمنهج، xvii). البدايات انتهاك، وتجديف. والأصول، في المقابل، تُنشئ علاقات تتّسم بالتقليد والمحاكاة، وتعمل بشكل شعائري على إعادة تشريع ما فعله الله وسَنّه. قد يكون بإمكاننا أن نشرح حجة سعيد بالقول إن العلاقة المتّسمة بالتقليد والمحاكاة هي علاقة إعادة تصوير غافلة. كالمؤمن النمطي أمام تصريحات الكنيسة الوثوقية، فإنها تومىء إلى الرضوخ أمام مزاعم الأصالة الإلهية. يدعو سعيد هذا الموقف تجاه الأصول: دينيّاً أو مقدساً. أن نُقصي الدينيّ هو أن نبدأ. أو، كما يقول ماركس، «نقد الدِّين هو أساس كل نقد»[2]. إن النقد يتطلب رفض طابع الخنوع المقلِّد للدين. لكن نقد سعيد للمحاكاة يختلف عن نقد رينيه جيرارد. فموضوع نقد جيرارد هو التنافس المُحاكي، ومآله العنيف في أن يغدو كبش فداء، وهو ما يكمن في صميم المُقَدَّس. وهكذا فإن

(1) يُشير مصطلح نص Text –في أقل ما يمكن أن يقال– إلى علامات، أو تدليل، أو لغة. حسب بعض التفسيرات، ويُشير أيضاً إلى نسيج أو شبكة اللغة وكل شيء آخر؛ إنه نظيرٌ معاصر للمفهوم الهندوسيّ «شبكة إندرا» Indra's net.

(2) Tucker, *Reader*, p. 53.

جيرارد يُشدد على طبيعة المحاكاة المنتجة للفوضى. وفي المقابل، فإن سعيداً يعطي للمحاكاة بريقاً ماركسياً –إنها شكل من أشكال الاغتراب. وهذا فارق مُهِمّ. وفكرة جيرارد عن المحاكاة تخدم في تطبيع (جَعْلِهِ ضرورياً) هذا الشكل الدموي من المنافسة. فبنيوياً، لا يمكن تمييزها عمّا يسميه المسيحيون الخطيئة الأصلية. حجة سعيد، من جهة أخرى، هي شكل من أشكال النقد الإيديولوجي، الذي يحاول إماطة اللثام عن الطابع التاريخيّ، بمواجهة الطابع الكوني للمحاكاة والمصالح البشرية التي يقدمها.

يقارب سعيد مفهوم البداية بوصفه استنساخاً وتجاوزاً لفيكو. إنه يدعي أن فيكو «أوّل فيلسوف للبدايات... وذلك لأن البداية، بالنسبة له، لا تُعطى دفعة واحدة، وهي غيرُ محددةٍ دائماً أو مُتَكَهَّن بها، لكنها تُؤكَّدُ دائماً مقابل كلفة باهظة». وهنا فإنّه يؤكد نقطة فيكو التي تقف على طرفي نقيض من الديكارتية. إن أفكار البداية ليست «واضحة ومميزة» دائماً، لكنها أفعال فجة للخيال والرجم بالغيب، وليدة عقل ليس له حدود. الأهم من ذلك، يبرز فيكو الطبيعة المُكْلِفَةِ للبداية؛ تنتهك البداية الوضع الراهن ويعرضها الملتزمون على أنها مقدّسة. وفقاً لسعيد، يوضح فيكو البداية بوصفها عملاً أُمّيّاً (غير يهوديّ)، يُدشِّن نظاما علمانيا للمعنى، وهذا مغاير لنظام المعنى المُقَدَّس الذي يعد سمة من سمات الدِّين العبري. إنه يدعي أن تاريخ غير اليهود يستند إلى انتهاك تحريم الله للرجم بالغيب، الذي يجعل الالتزام والتقيّد به يهوديّة مقدّسة. أن يكون المرء أمياً (غير يهوديّ) يعني أن يُزيح الأصول من خلال البدايات والمُعطى عن طريق الخيال والاختراع، وأن «يتكهن بالغيب أو يتخيل الألوهية» بصورة المرء نفسه. وخلاصة القول، أن تكون أميا (غير يهوديّ) يعني أن تخرج من الزمن المُقَدَّس والسرديات المقدسة، و«أن تعيش بشكل دائم في التاريخ، وبنظام غير نظام الله» (بدايات: القصد والمنهج، 349–350). لذا، فإن البدايات هي انعتاق الذات العلمانيّة، والذات الصانعة للتاريخ. هذه هي الذات التي تخيلها ماركس؛ الذات المُنْهَمِكة في نقد شرس لكل ما هو موجود. الذات التي اكتمل لها نقد الدِّين الآن، والتي لم يستطع ماركس تخيل أن يُشكِّل الدِّين مرة أخرى قضية بالنسبة إليها. وبالاستفادة من التاريخ والإدراك المتأخر، يرى سعيد الأمور بشكل مغاير. فوفقاً له، ثمّةَ عودةٌ للتدين المكبوت في صميم النظرية النقديّة المعاصرة.

يعدّ ميشيل فوكو وجاك دريدا مستندي إثبات أساسيين في قضية سعيد ضِدَّ التدين المكبوت؛ إنهما يعيدان سجن الذات العلمانيّة في مقولات مقدّسة مثل «السلطة» و«الاختلاف». وبين فوكو ودريدا تأتي ما بعد الحداثة الأمريكيّة – صياغة إسهابية، هذا إن كانت هناك واحدة أصلاً. هذا التكوين الثلاثي، مع مساهمات متنوعة من مصادر أخرى، هو الموضوع الذي يشير إليه سعيد عندما يتحدث عن عودةَ التدينِ المكبوت. لكن لماذا الدِّين؟ للإجابة عن هذا السؤال، أود أن أتطرق إلى ما أعده حجةَ سعيد حول التحوّل اللغوي في الفلسفة والنظرية، بمعنى، سطوة وهيمنة مفهوم «النصية». فمن وجهة نظر سعيد، النصّيةُ إنكارٌ للتاريخ، وهروبٌ من الوقائع الظرفية، وانزلاقٌ في هاوية اللامعنى، والمفارقة، و«اللايقين». إن النصية، كاستعارة مفضلة لدى ما بعد الخطابات (سواء ما بعد الحداثة، أو ما بعد البنيويّة، أو ما بعد الماركسيّة، أو ما بعد الفلسفية) تعد نقيضاً للتاريخ وإقصاء له (العالم والنص والناقد، 3–4). ووفقاً لسعيد، فالنظرية الأدبية المعاصرة (الحركة الثقافيّة في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين التي تنكرت للفلسفة والنظرية الاجتماعيّة وغيّرت شكلهما وشوهتهما) تعمل في متاهة لا تاريخيّة للتناص. ولقد قامت النظرية «بعزل النصية عن الظروف والأحداث والحواس الجسدية التي جعلتها ممكنة، وقابلة للفهم بوصفها وليدة عمل بشري». (العالم والنص والناقد، 4). في المقابل، فإن أشكال النقد العلمانيّة، والدنيوية، التي تستند إلى الواقع، تسلط الضوء على الظروف التي يُنْتِجُ الوكلاءُ النصوصَ في ظلها، مُبَيِّنة علاقات القُربى بين النصوص، والسلطة، وبُنى المعنى. باختصار، النقد العِلمانيّ يؤكد التاريخ[1].

يريد سعيد أن يميز دنيوية النقد العِلمانيّ عن أخروية ما بعد البنيويّة – وما بعد الحداثة،

(1) لا يتأثر استخدامٍ سعيد للتاريخ بنقد روبرت يونغ. ينتقد يونغ ما يعدّه توسُّل Frank Lentricchia الساذج والموضوعي للتاريخ ضد شَكيِّة، ونسبية النقد ما بعد البنيوي. فهو يتتبع هذه النظرة للتاريخ حتى هيجل، والماركسية الهيجلية الخاصة بجورج لوكاش والماركسية الوجودية الخاصة بسارتر. انظر: (Robert, Young, *White Mythologies*, pp. 22-52). من الواضح أن عمل سعيد جزء من هذا التقليد، لكن نزعته التاريخية لا تبلغ الحد الساذج الذي وصلته بنيوية فوكو، أو فينومينولوجية دريدا. كتب سعيد عمله التأريخي بشكل شكيّ وطُفيليّ ونقدي وبلغة بنيوية. بيد أن سعيد، في صلب أعماله التي ينتقدها يونغ، ليس ما بعد بنيوي، ولا مناهض لما بعد البنيويّة – على الرغم من أنه سيصبح لاحقا كذلك، على الأقل بلاغياً– لكنه هجين معقد. أما بالنسبة لكلمة «واقع» reality، فيجب أن يوضع استخدام سعيد لـ «التاريخ» بين قوسين. إنها إيماءة سياسية ضد الشكية غير المُلَطَّفة، والشائعة جداً في اليسار الأكاديمي.

وعن «متاهات النصّ ومفارقاته التي لا يمكن تصورها»، وعن الممارسات الدينيّة «لطبقة كهنوتية من الرُهبان والميتافيزيقيين الدوغمائيين» (العالم والنص والناقد، 4–5). فمن الواضح أن سعيداً يرى مفهوم الدِّين كمذكِّر بما يتأسف عليه في خطابات ما بعد الحداثة وما بعد البنيويّة. ومن خلال توسله للواقع أو للتاريخ (يستخدمهما سعيد بشكل تبادلي)، يصبح بإمكان سعيد أن يسلط الضوء على أخروية ما بعد الخطابات، حيث تُنكر العلاقات التعاملية بين النصيَّة والعالم. إن تأصيلَ سعيد لهذه الخطابات تتضمن الضِّيقَ العاتي لأفق النُقَّاد الجدد الأميركيين، والتَّخلي الكوزموبولوتاني لدى «النُقَّاد الجدد» الفرنسيين، وهذا هو المصطلح الذي يستخدمه للإشارة إلى البنيويين وما بعد البنيويين. سواء أكانت هذه النماذج من النقد (الأميركية، والفرنسية، والأمريكية المتفرنسة French-fried American) محدودةَ الأفق أم كوزموبوليتية، فإن لها ميولاً أخروية قوية.

يعترف سعيد بإسهامات الخطابات النقديّة المستوحاة من الفرنسية. فقد ساعدت النُقَّاد الأميركيين على تحدي النظام الجامعي، الذي هيمنت عليه الفلسفة الوضعية، والحتمية، والإنسانية البرجوازية، وعلى تحدي صرامة التخصص الأكاديمي (العالم والنص والناقد، 3). للأسف، فإن هذه النظريات لم تتلقَ عناية واهتماماً البتة على التراب الأمريكي، لكنها تحولت إلى أشكال متفسِّخة متدهورة. يُسمي سعيد هذه الظاهرة (التحولات التي تمر بها النظرية عندما يتم ترحيلها من مجموعة من الظروف التاريخية وزراعتها في مجموعة أخرى) «النظرية المترحلة». لقد تدهورت النظرية بواسطة «الانتثار»، عندما تمت عملية الزراعة التي لا بد منها، دون إيلاء المناخ المحلي الاهتمام المناسب. وقد كان هذا، مصير معظم النظرية الفرنسية في أميركا. إن الظروف المميزة لمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية في فرنسا جعلت النظرية البنيويّة ونظرية ما بعد البنيويّة، تبدوان مناسبتين لكنهما كانتا مختلفتين عن نظيرتيهما اللتين في الولايات المتحدة. إن الاعتمادات الأمريكيّة للنظرية الفرنسية وقعت على خلفية ثقافيّة تفتقر إلى الذاكرة التاريخية للصراعات الفكريّة والاجتماعية الخاصّة، التي جعلت من هذه النظريات تبدو طبيعيّة، إن لم تكن فعالة، في السياق الفرنسي. وبالتالي فإن التملكات الأمريكيّة للنظرية الفرنسية، تبدو مصطنعة وغير فعالة بشكل مريع. وسواء أكان

المنظر المُتَسيِّد هو دولوز، أو دريدا، أو فوكو، أو لاكان، فإن هذا التملك في كثير من الأحيان هو أكثر قليلا من كونه سلسلة من البدع الثقافيّة المحيرة والمربكة. وهذا يفسر لادنيوية معظم النقد الأمريكي وانعدام وزنه. في هذا الانفصال بين خصوصية النظرية الفرنسية وتلك المتعلقة بالتاريخ الأميركي، يرى سعيد انزلاقاً إلى النصية، حيث فُصِلت النظريات النقديّة من المعاملات الدنيويّة. فالنتائج المترتبة على ذلك، هي المنهجيات والنظم التي يصفها سعيد أنها دوغمائية، وإعمائية، وأخروية، ودينية.

ولتأكيد هذه النقطة، يمكن أن يُنظر إلى النصية بقياسها إلى الأصولية التوراتية، فيتم تعيين السلطة المهيمنة على النصوص المعيارية والكُتَّاب المعياريين. يصف سعيد منطقا للإقصاء، حيث يتم إقصاء السلطات المعيارية للنقاد الجدد (على سبيل المثال جون دون ودانتي) من قبل النُقَّاد الجدد – أيّ، «روسو، وأرتو، وباتاي، وسوسير، وفرويد، ونيتشه». وقد يكون سعيد قد لاحظ أيضاً سخرية الإقصاء اللاحق لهذه النصوص المعيارية، في إطار ما بعد الحداثة الأمريكيّة، ليس من قبل أحد سوى دولوز، ودريدا، وفوكو، ولاكان. «يوظِّفُ هؤلاء الكتاب كمبادئ ليس بمقدور النصوص كنصوص أن تتجاوزها، ولا حاجة لها في ذلك. العودة إليهم، كما عاد لاكان إلى فرويد، هو بمثابة إنشائهم ككتاب معتمدين معياريين يُصان إرثهم بكل إخلاص وولاء». (العالم والنص والناقد، 143). تشكل هذه النصوص بشكل جمعي أسفارا مقدّسة جديدة، ونصوصاً معيارية مقدّسة لمعاوني الخطابات النقديّة الجديدة. وعادة ما يحظى هؤلاء الكتاب بالتبجيل المُدَّخر للمعلمين الدينيين، وتُشَيَّدُ أعمالهم ككتب مقدسة، حتى عند استخدامها لفضح زيف الكتاب المُقَدَّس.

يتهافت النُقَّاد الأحدث على النصوص المقدسة الحديثة للنقد الجديد، بقناعة الأصوليين الإنجيليين وحماستهم التفسيرية. وبدلا من أن يناقشوا نقطة ما، فإن كل ما يقومون به هو طرح أسماء، وعادة ما تكون نيتشه، أو فرويد، أو أرتو، أو بنيامين، كما لو كان طرح الأسماء يكفي «لإبطال أيّ اعتراض أو تسوية أيّ خلاف» (العالم والنص والناقد، 143). ما يقوله سعيد عن هؤلاء الأعلام يمكن الآن قوله عن لاكان، وفوكو، ودريدا، ودولوز دون أدنى

شك. باختصار، يتَّهِمُ سعيد أنصار النظرية الفرنسية الحديثة، وخاصة بتشكيلاتها الأمريكيّة المُدَجَّنة، بالانخراط في المكافيء العِلمانيّ لـ«إثبات الأفكار من خلال اقتباسات لاسياقية» («proof-texting»)، والتصرف كالأصوليين من قبل سلطة الكتاب المُقَدَّس. وبذلك فَهُم يعيدون استنساخ الممارساتِ الكنسية للمسيحية الأصولية. ألاّ توجد أكثر من مفارقة هنا؟ بالنسبة لسعيد، فهو مسؤول كأي شخص آخر عن إدخال النظرية الفرنسية للجمهور الأمريكي. وفضلاً عن ذلك، فإنني لست متأكدا من أن سعيداً يتجنب النَزَعات التي ينتقدها. هل بإمكان أيّ شخص أن يقوم بذلك؟ ألاّ نقوم حتماً وبالضرورة بتدبيج شيء ما كالكتاب المُقَدَّس؟[1].

إذا كانت النصيّة، كما يراها سعيد، هي المشكلة، فإن الدنيويّة هي الحل. إن الدنيويّة، التي تعني تقريبا ما يعنيه الواقع والتاريخ نفساهما، هي مجموعة من القيود المفروضة على التأويل والمرجع، مثل أن «تقارُبَ جسدِ العالم لجسدِ النصّ يدفعُ القراءَ لأخذِ كلٍّ منهما بعين الاعتبار». يقارن سعيد هذا المفهوم مع الادعاء أن التفسير غير محدود (العالم والنص والناقد، 39). إنه يعدّ مثل هذا الحديث دليلاً على الموقف الدينيّ، وهو نوع من الاستبطانية الرهبانية التي ترفض التعامل مع العالم خارج الكنيسة، والأكاديمية، والنص. فالتحدث عن الدنيويّة هو الدخول في علاقة عدائية مع العزلة الأكاديمية والمهنية. يقوم سعيد بـ«استخدامٍ مجازيٍّ» لثيمَةٍ مهمة في الخطاب المسيحيّ، فتدليل الدنيويّة على نظامٍ منخرط في ثورة مفتوحة ضِدَّ الإله المسيحيّ؛ يعني أنها رفضٌ للسيادة الإلهية، «ملكوت اللهّ». والدنيويّة تدلُّ على «هذه الدنيويّة»، وعلى آمال علمانيّة، وأشكال علمانيّة من العزاء والمعنى. وتدلُّ، باختصار، على فقدان المرء لاتجاهاته النقديّة، والعمى، والعبودية للخطيئة، وإيديولوجية الشيطان. يَقْلِبُ سعيد الرموز المعيارية للتمايز بين الدنيوي والآخروي، مع الدنيوي بوصفه مصطلحاً مفعماً بالإيجابية للإشارة إلى السجيّة العلمانيّة، والأخروي بوصفه مصطلحاً سلبياً للتدليل على الميل الدينيّ. وتتميز الأخروية بالهروب عن الوقائع الظرفية التي تُقيّد التأويل، وتُوفِّرُ مَرْجِعا، وتُضفي معنىً. وفي المقابل، الدنيويّة هي نزوع شكّي مُموضَع في التيارات المتقاطعة

(1) من أجل الجدال المقنع الذي من خلاله كان حتما علينا ان نبني شيئاً ما وكأنه مقدس، انظر:
Wesley A. Kort, *Take Read*.

ثقافياً، والممنهجة لمنعطفها التاريخيّ، بين المؤثرات الدينيّة للثقافة وعودة التدين المكبوت في المنظومات النقديّة المعاصرة. وينظر النقد العِلمانيّ إلى كل من الثقافة والنظرية النقديّة بعين الشك والارتياب. فالنظرية النقديّة هي (أو تصبح) شكل من أشكال الإغواء الدينيّ، بل هي تماثلُ بإغوائها ذئباً متديّناً بلباسِ نقدي علمانيّ لخروف، وبذا فهي خبيثة على نحو استثنائي. لا يعتقد سعيد أن النظرية النقديّة دينيّة بالمعنى الحرفي، لكن كلمة دينيّة هي التسمية الأكثر ملاءمة لما لا يمكن تسميته بشكل صحيح - مجازاً مرسلاً.

يتجنب النقد العِلمانيّ كلا من امتثالات الثقافة الرعناء وأخروية (التجريد والتشيؤ) النظام. إنه نقدٌ بين الثقافةِ كفكر دينيّ متحول في شكله ونظامٍ كعودةٍ للتدين المكبوت. وهذا يقودنا، مرة أخرى، إلى دريدا وفوكو اللذين يوضحان هذه النقطة. إن موقف سعيد تجاه دريدا وفوكو قد أصبح أقلّ حماسة وسلبية بشكل متزايد على مدى العقد الماضي أو نحو ذلك. أعتقد أنه من الإنصاف القول إنه قد انتقل من تعاطف شكيّ إلى عداء مؤهل. لقد كان ينظرُ إليهما يوما بوصفهما ناقِدَينِ ثوريّين، إلاّ أنه يراهما الآن مُناهِضَين للثورية، ويعدُّ عملهما مداولة counsel لتشاؤم كوني، أو أملاً أخروياً مسيحيا. وعلى الرغم أنه قام يوما بالتمييز إيجابياً بين مفهوم فوكو للخطاب ومفهوم دريدا للنصية، إلاّ أنه أصبح اليوم يرى أنهما متطابقان بشكل كبير[1]. وخلال تلك الفترة المبكرة، عندما كان أكثر تعاطفا بشكل جازم مع مفهوم

(1) يُشبه نقد دريدا إلى حد كبير النصية التي يصفها سعيد أنها لا تاريخية، ولا وزن لها، وأخروية، ودينيه. بالمقابل، يهتم فوكو بالسياقية أو الخطاب، وبالاتهامات التاريخية، والاجتماعية، والمؤسسية التي تُكتب بها النصوص. تتهم سبيفاك سعيداً بـ «سوء الفهم العميق لفكرة النصية». انظر غياتاري تشاكرافورتي سبيفاك «Can the Subaltern Speak?»، في الكتاب الذي حرره نيلسون وجروسبيرج *Marxism and the Interpretation of Culture*، ص 271–313. قد يكون هذا صحيحاً. وسواء إن صحّ ذلك أم لا، يبدو أن سعيداً لم يجد سبباً مقنعا لتعديل مديحه لفوكو. وبناءً عليه لا يتفق كل من سبيفاك وسعيد – ربما ليس بالقدر الذي هما عليه الآن– حول فائدة دريدا وفوكو على الأمد البعيد، في ضوء تفضيل سبيفاك لدريدا، وتفضيل سعيد لفوكو. وبناءً عليه، فقد وصف فوكو مرة كناقد يجبر النصوص على كشف «انتماءاتها مع المؤسسات، والمكاتب، والوكالات، والطبقات، والأكاديميات، والشركات، والجماعات، والنقابات، والأحزاب المحددة إيديولوجيا، والوظائف... ويجبرها على إعادة تعريف الاهتمامات الخاصة وتحديدها». في هذا التجسّد المبكر، يمتدح سعيد تحليل الخطاب الفوكووي لتجنب التعميات في «اللاتقريريّة» الدريديّة، ما يُسميه في مقام آخر «العنصر المروّع للنصوصية» (العالم، والنص، والناقد، 182–183،، 212، 224).

يمكن أن يقود هذا الزعم ذاته البعض إلى اتهام سعيد بالنظرة الساذجة للنص والسياق، ما يُشكّل إعادة للزعم الدريديّ بعدم وجود سياق (بالمعنى التقليدي) ولكن ثمة نصا آخر فقط. بيد أن هذا يُخطئ هدفَ نقد سعيد. إن سعيداً ليس

فوكو للخطاب من مفهوم دريدا للنصية، كانت حجته كالآتي: إن عمل دريدا يخفق «في احتواء معلومات توصيفية» من شأنها أن تعطي لفكرته عن الميتافيزيقيا الغربيّة معنى أكثر من أن يكون مجرد معنى تكراري وتلميحي. ويضيف، أن عمل دريدا أبدى اهتماماً أقلّ بـ «تبديد التمركز العرقي الذي تحدث عنه بين الحين والآخر بوضوح بارز». وهذا يعد مثالا على نقد سعيد للطمأنينية السياسيّة، ولفشل دريدا في بحث سياسات النصّ، وتبيان كيفيّة جعل الأحكام الأخلاقية السياسيّة «داخل النصّ» ذات دلالة. ويستمر قائلاً إنّ عمل دريدا النقديّ «لم يطلب من أتباعه أيّ انخراط ملزم بشؤون تتعلق بالاكتشاف والمعرفة، أو الحُريّة، أو القمع، أو الظلم». وهذا يكمل الانتقاد السابق بأن دريدا يفشل في تسييس الـ «النصّ الداخليّ» (شبكة اللغة وكل الأشياء الأخرى)، ويجادل بعدم وجود «نَصّ خارجي». وإن إشهار هذه التهمة، التي غدت أمراً مألوفا في الأوساط النقديّة، مَدينَ بشكل كبير لسعيد الذي يثور من حدة الانفعال بهذه الفقرة: «إذا كان كل شيء في نَصّ ما مفتوحاً بشكل متساوٍ للتشكيك والتأكيد، عندها تكون الاختلافات بين مصلحة طبقة وأخرى، وإيديولوجية وأخرى، اختلافات واقعية في عنصر النصية التصالحي الحاسم، رغم أن هذه الاختلافات ليست حاسمة في اتخاذ قرارات بما يتعلق بهذا العنصر» (العالم والنص والناقد، 214). وهذا ليس المقطع الأكثر وضوحا. لكنني أعدّ سعيداً يقدم نقطة بسيطة: وهي أنّ الدور الشكيّ للنصية لا يسمح لنا بعمل التمايزات السياسيّة الأخلاقية التي نروم عملها. إن نقد سعيد للنصية الدريديّة، (نسبة إلى دريدا)، يُضاهي نقده اللاحق لمفهوم فوكو الشامل السبينوزي، (نسبة إلى سبينوزا) إلى القوة التي تقاوم داخلاً مسيساً –بمعنى، النقد الجوهري للخطاب، أو النصّ، أو المستوى الداخلي، أو مجتمع مستخدمي اللغة الذي نحن جزء منه.

وبذلك فإن سعيداً، بمفهومه الناضج أو نظرته المتطورة، يرفض أن يقدم تمييزاً ذا دلالة

واقعيا ساذجا. إذ إنه لا يعتقد أن السياقات ببساطة موجودة هناك أو أنها «مُعطاة»، أو أن وصولنا لها شفاف وغير مُتَواسَط. السياقات دائماً وأبداً مبتناة ولها أغراض واهتمامات محددة، ليست مُطْلَقة البتة، وهي دائماً تخضع لنقاش تكميليّ. لذا فالحديث عن السياق إشارة للحاجة إلى نوع مختلف من السياسة، الذي يمكن أن يتضمن إنكار لقب «سياسيّ» التشريفيّ لما يعارضه المرء. ولكن هذا حكم براغماتي سياسيّ، وليس حكماً، إبيستومولوجيا صارماً. فوفقاً لسعيد، لا وجود لخطاب سياسيّ دون بناء سياقات أكثر من مجرد وجود خطاب فلسفيّ أو نقديّ، أما بالنسبة لدريدا، فلا يتم ذلك دون بناء «شبه تساميات». انظر كتاب جيفري بينينغتون وجاك دريدا *Jacques Derrida*

سياسية بين النصية والخطاب. وإننا نرى هذا الاتّجاه في مواجهة القضايا جميعها في مفهوم ما بعد البنيويّة، ومفهوم ما بعد الحداثة. لقد اختار سعيد أن يكون «غير عادلٍ» برفضه التمييز بين مفهوم ما بعد البنيويّة والبراجماتية الجديدة التي يجدها الآخرون ملائمة. وبغض النظر عن المماحكة النظرية، يجد سعيد عددا قليلا من الاختلافات العمليّة السياسيّة بينهما (على عكس الاختلافات المجردة النظرية) التي تصنع فرقاً حقيقياً. وفي إحدى المقابلات يُعْمِلُ سعيد سكين «أوكام»، الذي يغدو سكين سعيد، في رقعة واسعة من نظريّة ما بعد الحداثة وما بعد البنيويّة. كان السياقُ حول أعقاب حرب الخليج. يجيب سعيد عن سؤال المذيع حول صِلة -بالنظر إلى السياق المعاصر- فكرة نعوم تشومسكي حول المسؤولية الثقافيّة. كما يجادل سعيد، ليكون للمرء مسؤولية ثقافيّة:

> يَتحتَّمُ على المرء أن يُحْبِط إلى حَدٍّ كبير كلَّ ما بعد الحداثويّات المُثقلة بلغةٍ اصطلاحيّة عصيّة على اللفظ والفهم التي تملأ عالم اليوم. إنها غير مجدية، بل هي أسوأ من ذلك. فهي غير قادرةٍ على فهمِ وتحليلِ هيكل السلطة في هذا البلد، ولا هي قادرةٌ على فهم القيمة الجمالية لعملٍ فنيٍّ واحد.
>
> هذا ينطبق على تلك الخطابات التي تملأ الطيف: التفكيكية وما بعد الحداثة وما بعد البنيويّة وهكذا. وكلها تمثل أشكالا لانسحاب ما بعد عام 1968 من قبل سياسيين راديكاليين في مختلف أنحاء الغرب، وفي فرنسا تحديداً. وكاستجابة لهذا التقهقر الجماعي طالب سعيد بتجديد حقيقي. وهذا يعني الرجوع إلى فضائل أهل العلم القديمة، وإلى الافتراض القائل إنَّ الرجال والنساء يستطيعون أن يصنعوا تاريخهم الخاص، ويستطيعون أن يعيدوا صناعة كل ما صنعوه. (سياسة التجريد، 316–317).

كانت سكين سعيد حادةً بشكل مماثل في كتابه الثقافة والإمبريالية. وتجعلُ تعليقاته، -ولديه الكثير منها- التي تتطابق مع ما جاء في المقابلة، المرءَ يتصور أنها عبارة عن جزء من سلسلة من الأفكار. يقول سعيد، عن النُقَّاد المعاصرين، ما يلي: «تُسيطِرُ على أساليبهم

لغةٌ اصطلاحيةٌ متخصصةٌ منفرة إلى حَدٍّ بعيد. وتنقُلُهم طوائف تعبّدية على شاكلة ما بعد الحداثة، وتحليل الخطاب، والتأريخية الجديدة، والتفكيكية، والبراجماتية الجديدة إلى بلاد الزرقة؛ ويبدد اهتمامهم بالقضايا العامة والخطاب العام شعورٌ مذهلٌ بانعدام الوزن إزاء جاذبيةِ التاريخ والمسؤولية الفردية». وتكون نتائج خيانة المثقفين هذه مُثَبِّطَة حقا عندما تُتْرَكُ قضايا مثل العنصرية، والفقر، والدمار البيئي، والمرض، والجهل، «لوسائل الإعلام ولمرشحٍ سياسيٍّ غريبٍ في غمرة حملة انتخابية» (الثقافة والإمبريالية، 303).

لنلاحظ الثيمات في هذه المقاطع، والتَعالُقَ الجليّ بين الدِّين والنظرية النقديّة، ومصطلحاتهما المتخصصة، وأُخْرَويَّاتهما، وممارساتهما الطائفيّة التعبُّديّة. من وجهة نظر سعيد، فإن القلة القليلة من النُقَّاد البعديين على استعداد لدفع الثمن الشخصيّ المهني الخاص بنقد دنيوي، إلى النقد بوصفه مشروعاً علمانياً. وإن المصطلحات المتخصصة للخطابات البعدية المتنوعة تدل على الانسحاب من ميدان الخطاب العام إلى خصوصيّة وسرية الدير، والأكاديمية. هذا يفسر المشهد غير اللائق للصراع الأكاديمي على منصب يظهر اهتماماً ضئيلاً بنفوذه الأكاديمي الإضافي، وله ارتباط أقلّ بالسياسة. إن فكرة غرامشي المفيدة أو النضال من أجل الوضعية السياسية بين طبقة الحزب الحاكم (أو المهيمن)، وبين طبقات الفئة المتمردة (أو الأتباع) قد تقلص إلى الحجم المناسب لهذه النظرية. وبالتالي فإن السياسة الأكاديمية تصبح أهمّ أشكال السياسة، إن لم تكن سياسة في حد ذاتها. يخلص سعيد إلى أن ما تدل عليه الخطابات البعدية هو انسحاب دينيّ من سلطة وسياسة العالم العِلمانيّ، العالم الروتيني، العاديّ، واليومي. وهذا يعني أن هذه الخطابات تُمثِّل تراجعا عمَّا تعنيه السياسةُ لمعظم الناس في أغلب الأحيان. إن المطالبة بالتعقيد من جانب نقاد ما بعد البنيويّة، وما بعد الحداثة، وما بعد الماركسيّة، وما بعد الفلسفة ما هي إلاّ شكل من أشكال التَعْمِية. أو كما يلاحظ سعيد فيما يتعلق بأتباع فوكو الأمريكيين، ويمكن تعميم هذه التهمة لتطال الخطابات البَعْدِيَّة كافة، أنهم «يتمَنَّون تجاوز تفاؤل اليسار، وتشاؤم اليمين لكي يسوغوا الطُمأنينيّة السياسيّة بنزعة ثقافيّة متشدقة». (العالم والنص والناقد، 245).

ربما لا أحد يجسد التكلف الفكري الذي ينتقده سعيد لدى فوكو ودريدا عدا أتباعهما الأمريكيون. إن تركات فوكو ودريدا للنظرية الأميركية هي العلمانيّة أو مفهوم «الخطيئة الأصلية»، وفكرة المخلص أو العدالة. في كلتا الحالتين، ثمَّةَ شيء يتجاوز هذا العالم، أكبر منا نحن، شيء آخر غير الطاقات البشرية في ظروفها الطبيعية، يحدد ويقرر قدرنا، وهو مصدر كل ما لدينا من أمل.

إن فوكو هو أمير الظلام للنظرية المعاصرة، وهو المحنك المفرط الذي يعرف ظاهرياً، الأشياء التي لا يريد أغلبنا معرفتها. وإذا كان ادعاء فوكو الرئيسيّ هو: أن لا شيء يحدث خارج علاقات السلطة، فإن ادعاءه تافه. لا يأخذ أشياع فوكو ادعاءه على هذا المحمل، ولا يبدو أنه يعدّه هو كذلك. وبناء على ذلك، فثمة سبب قوي للشك في أنه يقول أكثر مما يوحي به زعمه المكشوف أنه لا وجود لشيء أبداً خارج علاقات السلطة، ولا أيّة قوّة خارجية. إن ما يقوله، وكثير من المعلقين فهِموا هذا منذ البداية، هو أن السلطة لا يمكن أن تكون مؤهلة أخلاقياً. ولا وجود لأية طرائق غير احتيالية يمكن من خلالها تمييز السلطة الجيدة من تلك السيئة. السلطة فوق الخير والشر وفوق الجيد والسيء. وبالتالي فإن فوكو يسبق نيتشه في الصرامة «اللاأخلاقية» لديه. ينبغي أن أُعَدِّل هذا الزعم قليلا فقط. يرى فوكو أن السلطة في حقيقة الأمر بمعزل عن الأخلاق عوضا، عن أنها لا أخلاقية؛ وأما اللاأخلاقية لدى نيتشة -بالمقابل- فهي بطبيعتها أخلاقية تماماً. إن رد فوكو المتصلبّ على أولئك الذين شككوا في رأيه اللاأخلاقي بالسلطة، مَهَّدَ الطريق جزئيا لرأي مؤهل في أعماله اللاحقة. ولكن حتى هناك، فإنّه لا يعطينا أيّ سبب حتى نعدّ ما يقوله صحيحاً، أو خاطئاً. ورغم ذلك، فمن الواضح أنه يعتقد أن تأكيداته صحيحة -حتى لو لم يقل لماذا- وباعتقادي أنه لا يستطيع تبرير ذلك. بالنسبة للكثير من اتباعه، هذا لا يُشَكِّل مشكلة. إذ لا تكمن جاذبية فوكو في قوّة حجته وعنايته البالغة الدقة في نقاشه، لكن في قوّة تصريحاته الموحيّة والملهمة. وعلى الرغم من النزاهة الباردة في تصريحاته، إلاّ أنها تبدو كوحي ملغز، أكثر منها نقاشاً مُعَقْلَناً

واستشهاداً بدليل. مما لا شك فيه، أن أتباع فوكو يستنكرون هذا التوصيف بوصفه من المخلفات البغيضة لعصر التنوير، أو من ابتزازات عصر التنوير. ليكن كذلك.

إن مفهوم فوكو للسلطة، يكمن حيث لا وجود لخارج يُشبِهُ الخطيئة الأصلية دون افتداء. يمكن لفوكو النظر أسفل أنفه مع مسحة من الاستعلائية على تلك الأرواح الظلامية التي ما زالت تؤمن بالفداء أو بنظائرها العلمانيّة للتحرير والانعتاق. لقد قبل حقيقة لا يستطيعون قبولها، وحتى نيتشه لم يستطع قبولها: إنه لا وجود لمسيح أو لـ ديونيسيوس؛ ولا وجود لـ زرادشست، أو لسوبرمان، أو لفيلسوفٍ للمستقبل. ولكن هناك الخطيئة الأصلية للسلطة، والحالة الإنسانيّة في واقعها الذي لا يمحى، والتي كان قد تجرأ على النظر في وجهها. فوكو ليس واضحاً في أعماله اللاحقة كما كان في أعماله المبكرة، لكن ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد أنه قد عدل، البتة، في رأيه الذي مفاده أننا ننتقل من هيمنة أخلاقية غير مؤهلة إلى أخرى. ليس لدينا أيّ أساس، وأنا لا أقصد أساساً ميتافيزيقياً، ولكن أساساً مشروطاً تاريخياً، لقول «نعم» أو «لا»، ولتفضيل هذه السلطة على تلك. نحن في موقع من ينتظر غودو، ولكن باستطاعتنا أن نعطي ما هو أكثر بقليل من سبب يتعلل به شخص أحمق للقيام بذلك.

هذا هو الرأي الذي لم يقبله دريدا البتة، والذي أصبح جليا بصورة متزايدة في طوره «السياسي» الحديث. فإن لم يكن هدفه التحرير والانعتاق، فهو إذن العدالة. وخلافاً لفوكو، فإن دريدا لم يتخلَ عن هذه الفكرة إطلاقاً. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الذي يقصده دريدا بالعدالة؟ فالعدالة ليست قانوناً. على أيّة حال، هي ليست مطابقة للقانون أو قابلة للاختزال في ما هو قانوني. فالعدالة مثلٌ أعلى، و«يجب» أن تَبُزَّ كل ما «يكون». وليست العدالة مجرد القانون الأعلى لسقراط أو القانون الطبيعي الذي يقول عنه بول أنه مكتوب في قلوبنا. العدالة نداء ليفيناسيّ للمسؤولية اللانهائية. إنها ليست هنا أو هناك، لم تكن بالأمس، ولكن قد تكون غدا. العدالة هي المسيحية البنيامينية. ولكن ماذا يعني ذلك؟ يصف دريدا «صحراء شبيهة بالمسيحية (دون المضمون ودون مسيح يمكن تمييزه)... قدوم الآخر، والتفردية المطلقة وغير المتوقعة لـ القادم كعدالة»[1]. كما هي الحال في معظم الرُقى

(1) Jacques Derrida, *Specters of Marx*, p. 28.

والتمائم، فالطريقة التي يتحدث بها أهمّ مما يقوله. العدالة هي الشيء الوحيد الذي لا يمكن تفكيكه، والذي يفلت من لعب الاختلاف المُزَعْزِع والشكيّ. وهذا يعني –اندهاش قرائه الأمريكيين– أن هناك شيئاً ما خارج النصّ –سيتفاجأ قُرّاؤُهُ الأمريكيون– أنه لا يوجد شيء خارج النصّ آخر المطاف[1]. العدالة هي تجربة المستحيل، وتجربة ما يقول عنه كيركيغارد أنه مستحيل إنسانياً، وتجربة العبثي. لا يستخدم دريدا هذه اللغة، ولكن ينبغي أن يحدونا شك في أن هذا هو ما قصده.

من مفهوم ماركس للعدالة بوصفها إنجازاً بشرياً صعباً ومحفوفاً بالمخاطر، فإننا ننتقل إلى فكرة دريدا اليهوديّة المستحدثة، والمسيحية المستحدثة عن العدالة كوعد أخروي. يوازن دريدا بين العدالة كمسيحية والأخرويات المسيحية التي تهيمن على الشرق الاوسط المعاصر، وعلى والديانات الكتابية الثلاثة: اليهوديّة، والمسيحية، والإسلام. ولا غنى عن الماركسيّة، لكنها غير كافية للوصول إلى فهم راديكالي لهذه الأخرويات وللعنف الذي تطلق له العنان. إن الماركسيّة، بوصفها جنسا من أجناس الحداثة وما بعد الحداثة، وبوصفها الأفكار المنتقاة التي تهيمن على النظرية الرفيعة الأمريكيّة، تنكر ضرورة الأخرويات المسيحية. وهنا يكمن القصور الشائع الذي تشترك فيه الماركسيّة مع قريبتها الحداثية وما بعد الحداثية. ببساطة لن يستفيد –وفقاً لدريدا– نقاد الماركسيّة من نقدهم للأخروية المسيحية أنها الأساس الإيديولوجي واللاهوتيّ المشترك بين الماركسيّة والدّين. إنهم يتجاهلون «زمنية المضمون» –تعليق المضمون المقرر الحاسم وإجلائه– الذي يزعم أنه «جوهري للمسيحي على وجه العموم». عليّ أن أضيف هنا أن هذا يشبه «يجب» الأخلاقية الخاصّة بـ كانط أكثر من الأفكار اليهوديّة أو المسيحيّة الخاصّة بالمسيحية، حتى في رأي بينيامين الشخصيّ الخاص. يقدم دريدا، آخذا بعين الاعتبار رأي بينيامين الشخصيّ الخاص، هذا الزعم المفزع:

(1) Mark Lilla, « The Politics of Jacques Derrida», in *The New York Review*, 45:11 (1998), 36-41,
يوضح أن هذه كانت دوماً الحالة، وأن القراء الأمريكيين يمكن التماس العذر لهم إذا أخذوا هذه الفكرة مرة بشكل حرفي كبير، وأخرى بشكل مطلق.

قد يكون ما تبقّى مما لا يُمكنُ اختزاله في أيّة تفكيكيةٍ، وما تبقّى مما لا يُمكن تفكيكه، كما هي الحالُ بالنسبة لإمكانية التفكيكية نفسها، تجربة معيّنة من تجارب الوعد الانعتاقي؛ وقد تكون حتى شكلانية المسيحية الهيكليةِ، مسيحيةٌ دون دين، وحتى مسيحيةٌ من دون مسيحية، ففكرةُ العدالة نُميِّزُها عبر القانون والحقوق وحتى من خلال حقوق الإنسان، وفكرةُ الديمقراطية— نُميِّزُها من خلال مفهومها الحالي ومُسْنَداتِها المحدّدة هذه الأيام[1]......

وسأتناول تضمينات هذا المقتطف بعد برهة قصيرة، ولكن هناك بعض الملاحظات الأولية التي لا بد من عرضها أوّلا: لا أستطيع تخيل أن تعارض مصادقة دريدا المؤهلة على ماركس. ففي نهاية المطاف مَنْ من اليسار سيختلف مع فكرة أن —ربما ما زال بإمكان المرء أن يجدَ مصدرَ إلهامٍ في (روح) ماركس— الروحُ التي تكشفُ «(الاستيلاء الفعلي على السلطات الدولية من قِبَل دولٍ قوميّة قاهرة، وعن طريق احتشاداتِ رأس المال التكنوعلمي، ورأس المال الرمزي، ورأس المال المالي، وكذلك عن طريق رأس المال الحكومي، ورأس المال الخاص)»[2]. ما من شك أن سعيداً سيتفق مع الزعم القائل ليس هناك ما يدعو للاحتفال بـ «نهاية الخطابات الانعتاقية العظيمة»، بالنظر إلى مواقع المعاناة، والإخضاع، والتجويع، والإبادة التي لا تعد ولا تحصى في العالم. لكنه سيَشُّد شَعرَه ويَصُك بأسنانه عندما يُلحِق دريدا الماركسيّة بما يقصيه عبر الايمان بالأخرويات المسيحية، وبأن التفكيكية هي العدالة، وهو ما يقوم به دريدا في المقطع أعلاه وفي مقاطع أخرى كثيرة. فمن وجهة نظر دريدا، إن التفكيكية هو ما كان على الدوام الأهم بالنسبة للماركسية وما زال يعيش فيها! يقدم دريدا استئصالاً لأحشاء ماركس؛ هو الأكثر وحشية وتعقيداً في نوعه على يد ناقد متعاطف ظاهرياً مع ماقرأ من أعماله. إنه ينزع من جثة ماركس وجسده ما هو الأهم؛ قلب عمله: الفكرة أن العدالة ممكنة الإحراز بشريا، ويستبدلها بفكرةٍ شِبْهِ ليفيناسيّة وشِبْهِ بينيامينية: فكرة الوحي والوعد

(1) Derrida, *Specters of Marx*, pp. 58-59.

(2) Ibid., pp. 84-85.

المسيحي. وعدُ العدالةِ هذا يَمُتُّ إلى زمان ومكان آخَرَيْن، يتجاوزُ الزمان والمكان، وقت مستقبلي ليس بوسعنا حسابه، ومكان لا قدرة لنا على تحديده على الخارطة. وإذا كان أنصار انعتاق اليهود، الذين ندد بهم ماركس، قد خلطوا بين الانعتاق المدني والانعتاق الحقيقي، فإن دريدا يخلط بين العدالة والوحي. فالعدالة مشروع سياسي، وليست أملاً مسيحياً. وهذا هو ما يجعل تملك ماركس وتكراره للأفكار اليهوديّة والمسيحية للمسيحية التاريخية مختلفين، وأكثر أهميّة من أفكار دريدا.

إن مفهوم دريدا عن العدالة كأخروية مسيحية ومفهوم فوكو للسلطة، اللَّذَينِ أقرأهُما بوصفهما خطيئة أصلية، هما ثيْمَتانِ مُسَيطِرتان في النظرية الأميركية المعاصرة. مثل هذا النوع من الأخروية بالضبط، هو موضوع نقد سعيد أي؛ نقده لعودة التدين المكبوت، والإغواء الدينيّ للناقد العِلمانيّ، والمؤثرات الدينيّة للثقافة. ورغم ذلك، يخطئ سعيد لدرجة أنه يفسر العلمانيّة أنها الآخر بالنسبة للدين. لا يمكن فهم العلمانيّة دون الدِّين؛ إنها غالباً أحد مظاهر الدِّين ودائماً نتاج ثقافة دينيّة. فلا وجود لـ ماركس دون اليهوديّة ودون الواقع المُعقّد لأن يكون المرءُ شخصاً من الجيل الثاني، مُتَحوِّلا إلى المسيحيّة في ثقافةٍ كارهةٍ لليهود. ولا وجود لـ نيتشه دون المسيحيّة، ولا مسيح دجال دون المسيح. ولا وجود لـ سعيد، هذا الناقد العِلمانيّ، الفلسطينيّ المسيحيّ المولد، دون الأخرويات المسيحية المتنازعة -يهودية، ومسيحية، وإسلامية- التي تحدث عنها دريدا. وأنا أدعي أن الدِّين يجعل مشروع سعيد أكثر قابلية للفهم والإدراك، خصوصاً إشارته المبعثرة -لكن المستمرة- إلى الدِّين والعلمانيّة. هذا يسلط الضوء على معاني العلمانيّة وتعقيداتها الجمّة، التي لم يعمل سعيد على تفسيرها البتة. ويمكن للمرء أن يكون متديناً كلياً، وعلمانياً، أو علمانياً كلياً ومتديناً. وتعني العلمانيّة كعلمنة عدم الاعتراف السياسي بالكنائس وغيرها من المؤسسات الدينيّة والتقاليد. وتشير في بعض الأحيان إلى نقد المعتقدات الدينيّة التقليدية. وبالتالي فإن أولئك الذين يأخذون السحر على أنه اعتقاد خاطئ، أو ينفون وجود جوهر لامادي يُدعى نَفْسا **soul** أو روحاً **spirit**، أو يفنِّدون الرواية الإنجيلية لمعركة أريحا التي وقفت الشمس ثابتة خلالها،

علمانيون كذلك في هذا الصدد. يعاني نقد سعيد العِلمانيّ من الفشل في شرح أنواع العلمانيّة المختلفة. وبدوره، يكبو نقده للدين كأثر ثقافيّ وإغراء للناقد العِلمانيّ وجزء من طفولة مقموعة تهدد بـ «العودة»، عندما يأخذ الدِّين أنه شيء يمكن إكماله أو إنهاؤه. مع احترامي لسعيد وماركس، فنقد الدِّين -كما نرى- لا متناهٍ.

ملاحظات ختامية:
الدين، والعلمانية، والطبيعية البراغماتية

الفن هو البديل الوحيد عن الحظ، والطلاق بين معنى الوسائل والغايات وقيمتها هو جوهر الحظ. إن كلاً من الخاصية الباطنية للثقافة وسمة الدين الخارقة للطبيعة، تعبير عن الطلاق.

الإخلاص للطبيعة التي ننتمي إليها، كأجزاء مهما كانت ضعيفة، تتطلب أن نُجِلَّ رغباتنا ومثاليّاتنا حتى نحيلها إلى ذكاء، وننقحها بشتى الطرق والوسائل التي تُتيحها لنا الطبيعة. فعندما استخدمنا فكرنا إلى منتهاه، وألقينا قوّتنا الهزيلة في التحرك غير المتزن للأشياء، عرفنا أنه على الرغم من أن الكون يذبحنا، إلا أننا نبقى نثق به، فنصيبنا واحد في كل ما هو جيد في الوجود. نعرف أن مثل هذا الفكر والجهد شرط واحد لنبقى في وجودنا الأفضل. وعلى حد علمنا فهو الشرط الوحيد، إذ إنه الوحيد الذي نملكه.

(جون ديوي، الخبرة والطبيعة، 372،420)

ولكن القدرة البشرية محدودة للغاية، وتم التفوق عليها بشكل لا محدود من قبل قوة قضايا خارجية؛ وبناءً عليه، فليس بيدنا قوة مطلقة في تشكيل الأشياء التي تنوجد دوننا لنستخدمها. ومع ذلك، يجب أن ندرك بشكل مساوٍ إن كلَّ ما يحدث لنا بشكل مخل للادعاءات هو في مصلحتنا، طالما نحن واعين أننا قد قمنا بواجبنا، وأن القوة التي نملكها ليست كافية لتمكننا من حماية أنفسنا تماماً، متذكرين أننا جزء من طبيعة كونية، ونتبع نظامها. وإذا كان لدينا فهم واضح ومميز لهذا، فإن ذلك الجزء من طبيعتنا والذي يُعرف بالذكاء، وبكلمات أخرى، الجزء الأفضل من أنفسنا، سوف يقبل بالتأكيد بما يقع لنا، وفي مثل هذا القبول سوف يسعى للبقاء؛ لأنه طالما أننا كائنات ذكية، فلا يمكننا أن نرغب إلا بما هو ضروري، ولا أن ننصاع بشكل

مطلق إلا لما هو حقيقي: لذلك، ومادام لدينا فهم حقيقي لهذه الأشياء فإن سعي الجزء الأفضل من أنفسنا يتناغم مع نظام الطبيعة بأسرها.

(بنيد كت دي سبينوزا، حول تحسين الفهم، الأخلاق، المراسلة، الأخلاقيات، الجزء، ملحق xxxii)

في هذه الدراسة ناقشت تمييز سعيد المثير للاستياء بين الدين والعلمانيّة. ولقد نظرتُ إلى هذا التمييز أنه طريقة فعالة بلاغيا، إن لم تكن مقنعة، لنقد تيارات مختلفة في الفكر النقدي المعاصر. ولكن حان الوقت الآن لوداع سعيد، وللتمييز بيني وبينه، ولتدارس مرتكزاتي الخاصة في هذه المسائل، ولإبراز السبب الذي يجعل التمايز المثير للاستياء بين الدين والعلمانيّة غير ذي أهميّة في النقد الراديكاليّ.

إن أحد أرواح النقد الراديكالي يمكن التماسها عبر واحد من مؤيدي الثورة الفرنسيّة، الذي -كما هو مُتَعارفٌ عليه- تطلّع إلى اليوم الذي فيه يتم خنق آخر مَلَك بأحشاء آخر كاهن. إن السلطة الاستبدادية المناهضة للديمقراطية التي عُرِفت بها الكنيسة والدولة هي موضوع هذا النقد. وهي نظرة أتعاطف معها قليلا، في أكثر لحظات حياتي ظلمة. ولكن الأقرب إلى نظرتي المدروسة كانت جملة قالها توماس جيفرسون؛ الممثل الأكثر أهمية لعصر التنوير الأمريكي: «لا يسبب لي أذى إذا قال جاري أن هناك عشرين إلها، أو أنه لا يوجد هنالك إله. فذلك لا يثقب جيبي ولا يكسر لي رِجْلا»[1]. وفيما عدا الحالة التي يسبب فيها «ضرراً» إيجابياً، فإن الدين شيء يمكننا أن نتجاهله بسلامة. حين يسبب الدين الأذى، فإن ذلك الأذى لا يمكن التفريق بينه، وبين الإصابات التي تحدث في الحياة الدنيوية. إن موضوع النقد الراديكالي، بناءً على هذا، ليس الدين ولا العلمانية، ولكن تلك الأشياء التي تكون مشتركة فيما بينهما: كالدوغمائية، والتقيد الفكري، وإلقاء المسؤوليات، والسلطة المستبدة والسلطة المقيدة للحريات، والرياء والكذب.

إن تعليقات ستانلي كافيل حول الفرق بين ماركس وايمرسون – أو نقاشهما المختلف

---

(1) Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Query xvii, in A. A. Lipscomb and A. E. Berghs (eds.), *Writings of Thomas Jefferson*, vol. 2. p. 221.

للعلاقة بين الدين والنقد الثقافي - تساعد في إيضاح المنظور الذي أسمّيه الطبيعيّة البراغماتية. وإن كافيل قد حار بعمى جيرشوم سكوليم وتبصره فيما يتعلق بإيمرسون، وملامح الفلسفة الأمريكيّة. يُظهر سكوليم، تبصُّرا عظيما عندما يمتدح والت ويتمان الذي تُخاطب كتاباته -ككتابات القباليّين- الخاص والعام من الأفراد. وبقدرة هذه الكتابات في إنتاج أشكال من الالتزام في كلا المضمارين، وحتى في محو الحدود بينهما، وتتغلب هذه الكتابات على التقسيمات التي تميز الحياة العلمانية الحديثة. «لقد كشف والت ويتمان في عالم طبيعيّ بحت، ما كشفه القباليّون وغيرهم من المتصوِّفة في عالمهم». يتساءل كافيل، لماذا يفشل سكوليم في «رؤية إيمرسون وراء وايتمان»؟ إنه حائر، لكنه ليس مرتبكاً تماماً. تُقدِّمُ إشارة سكوليم إلى وصف رومان رولان[1]. لايمرسون أنه العامل الثقافيّ المساعد لويتمان والافتتاحية التفسيريّة التي يحتاجها كافيل:

> من وجهة نظر رولاند، فإن إيمرسون غير قادر على الظهور بوصفه مفكراً في علاقته الخاصة التي يرمي إلى تأسيسها بين الفلسفة والدين، يمكنك تسمية هذا باستمراريته الخاصة لمهمة الفلسفة في نقد الدين. إنها المهمة، التي تتزامن تقريبا مع زعم ماركس أن النقد الفلسفي للدين قد اكتمل، والتي تُظهر أن ادعاء ماركس كان غير ناضج. إنني أفترضُ أن هذه المهمة توفر أرضية معقولة لِدَين نيتشه الذي لا يمت لايمرسون. وما يبدو لي أيضاً ذا صلة وثيقة لخصومة شوليم المحورية مع بينجامين حول العلاقة بين ماركس واللاهوت. هل علينا أن نفكر بعدم تقبُّل سكوليم لايمرسون أنه جانب الصواب[2].

وماذا عن سعيد؟ هل علينا أن نفكر بعدم اعترافه بإيمرسون، والايمرسونيّة والطبيعية

(1) كان رومان رولان (1866-1944) كاتباً ناشطاً فرنسياً مؤثراً. حائزٌ على جائزة نوبل للآداب عام 1915. وكان عالمياً مدافعاً عن السلام، وقد عارض الحرب الكبرى (الحرب العالمية الأولى). يصفه جيمس فيشر في كتابه ***Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement***: «شخصيةً انتقاليةً رئيسيةً في تاريخ المثقفين الفرنسيين. امتدت حياته الناضجة بوصفه كاتباً عملياً في الفترة الزمنية بين (قضية) دريفوس لزولا، وتشكيلات سارتر الوجودية فيما يتعلق بـ ما هو الأدب؟ (1947). عاش كل الأزمات الكبرى الخاصة بـ الجمهورية الثالثة، وكتب عنها».

(2) Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy*, pp. xi-xii.

البراغماتية، أنها مجانبة للصواب؟ أعتقد أن علينا ذلك فعلا. وعليّ أن أبدأ ذلك الجدل بإعادة كتابة -باللهجة الإيمرسونية- «أطروحتي: ماركس الأولى والحادية عشرة حول فيورباخ».

الأطروحة الأولى: العيب الرئيسي في معظم المفاهيم العلمانيية -بما في ذلك مفاهيم سعيد وأفكاره - هي أن العلمانية تُصَوَّر أنها شيء عدا الدين، وحتى عكس الدين. لكن العلمانية ليست آخر للدين؛ بل هي طريقة معينة لألّا يكون المرء متديناً، وبالقدر نفسه طريقة معينة (إن لم تكن غريبة) لأن يكون المرء متدينا. العلمانية، بهذا المفهوم، متوافرة بشكل خاص (وربما حصري) لأولئك الذين تعرضوا للأفكار الليبرالية والتنويريه.

الأطروحة الحادية عشرة: إن فكرة أن الشخص يمكن أن يكون متدينا وعلمانيا في آن لن تحدث أبدا لسعيد. وفكرة أن العلمانية قد تكون الشرط الرئيسي لبعض أشكال التدين لن تكون قابلة للفهم بالقدر نفسه. ولتفسير الدين والعلمانية أنهما ضدان -كما يفعل سعيد- يعني أن نعمى عن بعض الطرق المثيرة التي يمكن للمرء أن يكون من خلالها متدينا أو علمانيا. من المنظور الإيمرسوني البراغماتي الطبيعي-الذي يتحتم عليّ أن أتحدث عنه أكثر بعد برهة- فالدين والعلمانية هما اقتصاد، وعملية مستمرة من التبادل. من هذا المنظور، يجب أن نفكر بالدين والعلمانية معاً، بدلاً من التفكير بأي منهما على حدة. لذلك، فإن من المنطقي أكثر أن نتحدث عن علمانية الدين. فما يُنتقد أنه نظريات دينية دوغمائية، ولغة ظلامية، وأشكال لا نقدية من التماسك، ونزاعات عنيفة - عادة ما يظهر فيما يُمتدح على أنه علمانيّ. هذه الجوانب السيئة من حياتنا المشتركة، موجودة، دائماً ومسبقاً، في العالم العلمانيّ. وبناءً عليه، لا يرضى الطبيعي البراغماتي الإيمرسوني القول بعودة التدين المكبوت بشكل علماني، أو بالمظهر المرتد والوثني للعالم العلماني. إن لغة غير الناضجة النابعة من الذات والتنوير، أو الانحطاط والصحة ليست بالمعنى ذاته أيضاً. هذه الأشياء التي ننتقدها على أنها دينية، هي ببساطة إنسانية تماماً. وبناءً عليه، فإن تعرضنا لأشكال الدوغمائية والحيرة، وأشكال التضامن العنيفة، هو علامة على محدوديتنا وأننا لسنا معصومين، كوننا جنساً بشرياً، وليس لأننا جنس دينيّ. لهذه الأسباب، لا يوجد هناك حلول فلسفية أو نظرية، فقط ثمة فنون السياسة. فإذا

كان هدف النقد هو تغيير العالم، فإن نقد الدين والعلمانية غير نهائي إن لم يكن غير متناهٍ.

إن الطبيعة البراغماتية هي استراتيجية طارئة تاريخيا للتكيف مع المحدودية، وهذا هو الوصف السلبيّ. أما إيجابياً فهي قبول مهيب وامتنانيّ، في وجه التراجيديا، ومكانتنا في العملية الطبيعية[1]. إن الطبيعة البراغماتية ما بعد الداروينية، واستحضار اسم داروين هو استحضار لكم هائل من الأفكار المرفوضة، البيولوجيّة الخام، والجدالات الجينية للدونيّة الإدراكيّة للناس السود، والداروينية الاجتماعية، وما إلى ذلك. هذا القدر من الهراء قد كتب وما زال يكتب باسم داروين، وهو ككل المفكرين التأريخيين الذين يقولون أحيانا أشياء غبية[2]، لا يجعل الداروينية هراء. اخترت مُقْتَربا توكيديا لداروين، مُركِّزاً أكثر على تبصره، وأقل على بلاهته. وبناءً عليه، فإن آراء داروين، الموصوفة بشكل مناسب، حددت حدود ردّي –التي يجب أن يكون ردُّنا، ككائنات غير خالدة وتملك وعياً ذاتياً ومجهزة لغوياً– على المحدودية الطبيعية. هذه الآراء تقلقل ثنائيات من نحو الطبيعة/الإنسان، والإنسان/الآلة. فالإنسان وآلاته جزء من العالم الطبيعي. والآلات/التكنولوجيا قد تكون الكينونة (أو حتى كينونة الأنواع) الخاصة بالبشر، لكننا نحن البراغماتيين نعتقد أن هايدغر «يشكك بالتكنولوجيا» بطريقة سوداوية وذات اتجاه واحد.

في نظرنا، فإن الجنس البشري ليس إلا نوعاً آخر، مهما كان معقداً، ويفعل كل ما بوسعه، مستجيبا لضغوطات الانتخاب الطبيعي كالأميبا، أو الشعاب المرجانية. نحن البشر نقوم بأقصى ما نستطيع ضمن أنظمة العملية الطبيعية واضطراباتها وحوادثها. وإذا أردنا أن ننسب القصدية إلى تلك العملية، فعلينا القول إنَّ الطبيعية لا تبالي بمعتقداتنا، ورغباتنا، وآمالنا،

(1) النقاش الذي يتبع، اعتمد من مقالة نُشرت سابقاً تحت عنوان: «Cornel West: «Between Rorty's Rock and (Hauerwas) Hard Place وظهرت في:

American Journal of Philosophy and Theology, 19:2, (1998) pp. 151-171.

(2) في كتاب The Descent of Man، تكهن دارون في اليوم الذي ستقوم فيه «الأعراق المتحضرة» بإبادة «الأعراق الهمجية» والقرود الإنثروبومورفية [الشبيهة بالإنسان]. «وسيتسع هذا الفصل [التطوريّ] إلى نطاق أوسع، ليفصل بين إنسان بحالة أكثر تحضراً... من القوقازي، وقرد من مستوى متدن مثل البابون، يحلان محل الزنوج أو الأستراليين والغوريلا». انظر:

George, W. *Race. Culture. and Evolution*, pp. 113, 116-119.

ومخاوفنا. ولكن للتحدث بشكل مقيد بمثل هذه اللغة التجسيمية -على الرغم أنها ليست مؤذية- هو تشويه لطبائع الأشياء. فالطبيعة، بعيدا عن إسناداتنا، باردة ولا مبالية. ولأن نفكر بغير هذه الطريقة، هو أن ننخرط بالفعل التجسيمي وأن نضفي الطابع الأنثروبومورفي على الأشياء. ومن الجانب الآخر، فإذا كان للطبيعة ملكة تحقيق اكتشافات عن طريق المصادفة، فهذا مردُّه لأننا نملك لغة تُمَكِّننا من تخيلها كذلك فقط. ليس هنالك هدف، أو قدر، أو غاية عدا تلك التي تخيلناها. إن استثماراتنا التخيلية عادة ما تكون رفيعة، لكنها استثماراتنا نحن. علينا ألا نتخيل أن شخصا ما آخر أو جهة ما أخرى هي من يدفع الفوائد. لا يفكر الطبيعيون البراغماتيون بشكل أقل بهذه الاستثمارات؛ لأنها خاصة بنا، وليست للإله، أو للكينونة، أو للطبيعة. نحن لا ننزعج من كونٍ أصمّ للأبد، كون لا يبالي (ليس عدائيا أو متعاطفا) بالقيمة والحقيقة. ولسنا نظن بحقيقة أننا نتشارك في مصير مشترك مع الأميبا، مع أنه بإمكاننا أن نفهم ما الذي يجعل حيوانات مثلنا قد تتعرض للإغواء[1]، ذلك أن دورة حياتنا عبارة عن تباين معقد عد بأبسط أشكال حياة الحيوان مصدر العجب والرهبة. العجب، والرهبة، والاتكال، والامتنان تقترب لاستنفاد عواطفنا الدينية، وفيما عدا ذلك، نشعر بعدم الرغبة في العبادة، ولا أعني القول إنَّ ذلك ليس طريقة أخرى للعبادة.

الطبيعيون البراغماتيون متشككون (لا يصرفون النظر عن شيء) في كل شكل من الأشكال العمومية النفسية panpsychism، بما في ذلك «ميتافيزيقيا الحب التطوريّ» لتشارلز بيرس، والإمبريقيّة الراديكاليّة لوليم جيمس، وعملية التفكير لألفريد نورث وايتهيد، ولكل جهد زود العملية الطبيعية بالذاتية، والخواص العقلية، والروح، والقصد. ونحن شكيّون إزاء الإشكال المُطَبْعنة للإنسانية الميتافيزيقية، أي: لمحاولة جعل البشر ذوي فرادة أنطولوجية، والنظرة القائلة إنّ البشر شيء أكثر من مجرد شكل معقد من الحيوانات. وحيث يجد أتباع العمومية النفسية علاقات نفسيّة، وروحية، وشبه عقلية في الطبيعة، فإن البراغماتيين الذين أشيدُ بهم يجدون علاقات اعتيادية[2]. فالذي يربط بين «الإنسان» والأميبا ليس العقل، أو

---

(1) انظر

Richard Rorty, «Freud and Moral Reflection», in *Essays on Heidegger and Other*.

(2) هذا لا يُلزمنا بالمذهب «الاسميّ» «Nominelism» الراديكاليّ الخاص بـ رورتي أو بقراءته الخاطئة لنزعة ديوي

الإله، أو غيرهما، وإنما العلاقات السببية. وهنا، نكون مستعدين للاعتراف -لكن ليس بالضرورة امتلاك- بكل المشاكل والمفارقات التي تشكل فكرة السبب والنتيجة.

يعود الفضل لاهتمامي بالطبيعيّة البراغماتيّة إلى هنري ليفنسون[1]. فليفنسون «براغماتي برينستوني (نسبة إلى برينستون)»، ضمن مجموعة تضم ريتشارد رورتي، وجيفري ستاوت، وكورنيل ويست، وفيكتور اندرسون. وهو العضو غريب الأطوار في هذه المجموعة، إذ إن وجهات نظره تتأثر بشكل عميق بجورج سانتيانا، الذي يغيب عن، أو يظهر على أنه معاد، في معظم محاججات البراغماتية الكلاسيكية. يسترجع ليفنسون مظاهر معينة في عمل سانتيانا، خصوصاً طبيعيتة المستفيضة، وفهمه الشعري للتقاليد الدينية، وفهمه الاحتفالي أو الهزلي للنقد (أي انصرافه الذي يُشبه الانصراف النيتشويّ عن روح الجاذبية)، وعلى طول الطريق، يرمق عنصريّة سانتيانا، ووعيه الأبويّ، وفهمه الإمبريالي للديمقراطية بنظرة حذرة. يُقدِّم ليفنسون قراءة براغماتية لأكثر الجوانب مدعاة للقلق في أعمال سانتيانا، مُعيدا تفسير ما يستطيع منها ومهملا ما يجب عليه إهماله.

يصف «ليفنسون» «ويست» كعضو من نادي الطبيعيين البراغماتيين (نادٍ يضم سانتيانا، ورورتي)، لكنني أستغرب ذلك. يصدمني ويست كرفيق درب متناقض أكثر من كونه عضو حزب شجاع وراسخ الإيمان. إن موقفه، الذي يفترض مسبقاً مسيحية مركزية، «مجرد من الدوغمائيات الخاملة والعقائد المتداعية»، وتُقرأ أنها أكثر قليلاً من بيان ليبراليّ بروتستانتيّ. لا أعتقد أن هذه القراءة قاسية وعدوانية أكثر من اللازم. لأنه إذا كانت الطبيعية البراغماتية ما بعد الداروينيّة، فهي أيضاً ما بعد بروتستانتيّة. ينبعُ شكيّ حول «حسن نوايا» ويست الطبيعية من شُحِّ الإشارات نسبيا إلى الوجود الطبيعي في أعماله. إن التكرار النسبيّ للجمل التي تفترض مسبقاً شيئاً فوق الوجود الطبيعي تزيد من شكيّ لا أكثر. مثلا، لدى ويست الكثير

المناهضة للمذهب الاسميّ أنها ميتافيزيقيّة (كما هي الحال في العمومي النفسي panpsychic) بدلاً من سياقيّة. يمثل هذا تغييرا لوجهة نظرٍ كنتُ قد عَبَّرتُ عنها في مكان آخر. انظر:

Hart, «Cornel West», pp. 151-17.

(1) انظر:

Henry, Levinson, *Santayana. Pragmatism. and the Spiritual Life*.

لقوله حول الجانب الهيجلي لبطله الفلسفي جون ديوي، لكن أقل من ذلك لقوله عن جانبه الداويني. ربما يفسر ذلك سبب انجذاب ويست لكيركيغارد، الذي كان لمنظوره الغريب، لكن اللامع، بالغ الأثر على العديد من أجيال المفكرين البروتستانتيين. يحتل كيركيغارد مكانة أبرز في تفكير ويست الديني، والذي يلقي بالشكوك على ادعاء ليفنسون أنه طبيعيّ براغماتي متدين. وماذا يعني أن يصفه بهذه الطريقة؟ في ضوء ما يلي:

> مثل كيركيغارد، الذي كانت أفكاره أثراً بالغاً على الإيمان المسيحي، لكنها مع ذلك كانت محبِطة جداً، لا أعتقد أن من الممكن تقديم دفاعات منطقية لإيمان شخص ما، بحيث تتأكد من صحته أو حتى تقنع به شخصاً ما. مع ذلك، لكن من الممكن أن نحول للآخرين الشعور العميق بالفراغ والخلو الواسع من المعنى، الذي يشعر به المرء إن لم يكن منحازاً لتقليد تمكيني. لا يخاطر المرء بعدم الثبات المنطقي بل بالجنون الحقيقي، فالقضية ليست سبباً لاعقلانياً، بل هي مسألة حياة أو موت. طبعاً، السؤال الأساسيّ الذي يبقى هو ما إذا كان الإنجيل المسيحيّ صحيح في النهاية؟ وكبراغماتي نبوئي مسيحي تركيزه التعايش مع القضايا الدنيوية المؤقتة الزائلة، إضافة إلى كونه شخصاً يأمل أن يذهب إلى ما ورائها، أرد مؤكداً —وأراهن بكل ما لديّ على ذلك— أنني مستعد مع ذلك للتفكير خلال اللحظات الشديدة أنني قد أكون متوهماً[1].

تختلف براغماتيّة ويست النبوئية المُستَلهَمَة من ديوي، عن الطبيعية البراغماتية المستلهمة من سانتيانا التي يصفها ليفنسون. فمن وجهة نظر ليفنسون، تجيب التعاليم الدينية عن بعض

(1) Cornel West, *The American Evasion of Philosophy*. إن اعتراضاتي على التزامات ويست الكيركيغاردية ليست اعتراضات إبيستمولوجية. فكلانا يُشيدُ بما يُسميه «الغزو الأمريكي للفلسفة ذات التمركز الإبيستمولوجي». واعتراضاتي ليست أخلاقية-سياسية. فخلافاتنا السياسية قليلة، وحتى تافهة. وليس لاعتراضاتي أية علاقة مع «أخلاقيات الاعتقاد». إنني لا أشكك بعقلانية آراء ويست أو أتّهمه بالبحث عن مهرب لاعقلاني من الحقائق البغيضة. على العكس، قد تندرج اعتراضاتي تحت ما يمكن تسميته «جماليات الاعتقاد». لا أرى أن آراء ويست الكيركيغاردية ظريفة وسارّة. فتلك الآراء لا تناسبه جيدا، نظرا للبوسه البراجماتي. أظن أن سبب هذا يعود الى الخداع الذاتي من طرف ويست، لكن ذلك مجرد حدس، الذي حسب ظني ليس مقنعاً، إذ يمكن تقديم حجج «قاضية». على أسس إبيستمولوجية، وأخلاقية، وسياسية، أعتقد أن ويست له الحق في آرائه.

الأسئلة، ولا تجيب عن أخرى. إن ماهية الأسئلة التي يلجأ الناس إلى تقاليدهم الدينية للإجابة عنها، مسألة لها علاقة وطيدة بكيفية بناء الناس لتلك التقاليد. وضمن نظرة طبيعية براغماتية، فإنّ الإجابات الكيركيغاردية - بغض النظر عن ألمعيتها وإتاحتها لمجال خصب من التفكير - لا معنى لها. هذه إجابات لأسئلة لا يجد البراغماتيون سبباً وجيهاً لطرحها. لذلك عندما يتكلم ويست حول الأمل الذي يتجاوز «قضايا عابرة ومؤقتة زائلة»، فإنه يجعلنا نحك رؤوسنا. ليس من الواضح لنا ما قد يعنيه أن -من منظور طبيعيّ براغماتيّ- يتكون ذلك النوع من «الذات الراغبة».

أعتقد -بشروط- أنه بإمكاننا أن نُماثل كيركيغارد بالليبراليّة البروتستانتيّة. وبفعلنا ذلك، تغدو بعض التشابهات المهمة جليّة. فكلاهما ردود أفعال للنقد التنويري للدين، وللنقد الإنجيلي الحديث. وكلّ من كيركيغارد والليبراليّين يعترفون بأرضية حاسمة بينما يضعون الجوهر الوثوقيّ للتقليد - الإيمان والحقيقة الذاتية، لكيركيغارد والأخلاقية، لليبراليين - فوق النقد. تعمل الليبراليّة البروتستانتية على نزع الأسطرة، وتلقي بأي شيء يسيء إلى العقل المتنوِّر، بما في ذلك الجزء الأفضل من ثروتها الرمزية والتخيلية. كيركيغارد (أو على الأقل صاحب الاسم الذي يستعيره لنفسه) يتتبع استراتيجية مختلفة، إنه يعترف بقوى العقل المتنور، والوعي التاريخي باعتناق الإحكام التنويرية للعبثية الأصولية الخاصة بالمسيحيّة. ويجعل كيركيغارد من المسيحية ملتمساً شاقاً (أصعب شيء يمكن تخيله) مناسبا فقط لأرستقراطيّي الروح. حسب رأي كيركيغارد، فإن «قفزة إيمانية» لاعقلانية تلغي احتمالية عقلانية التعريف لما يعنيه أن يصبح المرء مسيحياً.

يترك الخيار الليبرالي الطبيعيين البراغماتيين باردي الإحساس. ونحن نرفض أن «نُضعِف» أو نُعرّي، أو حتى نُجفِّف الثراء التخيُّليّ، والأسطوريّ، والرمزيّ، والشعائري لتقاليدنا الدينية الخاصة بنا، مهما كانت علاقاتنا بتلك التقاليد غريبة، وتفقهية، ومُبتَدَعة. وليس هناك الكثير مما يثني على اعتماد الكيركيغارديين وما بعد الليبراليين على الإيمان فحسب[1]. وبناءً

---

(1) يُشير مصطلح ما بعد ليبراليّ Postliberal إلى أولئك المفكرين المسيحيين الذين، تبعا لـ كارل بارث، يقفون ضد الليبرالية اللاهوتية التي ابتدأها فريدريك شلايرماخر في كتبه مثل *On Religion. The Christian Faith*. يؤكد أولئك المفكرون، باتباعهم لـ سورين كيركيغارد وبارث، الطابع الدوغمائي للإيمان المسيحيّ.

عليه، فإننا نرفض موقف الأرستقراطيّ الروحيّ: موقف كيركيغارد أو نيتشه، الذي يتوافر له ثراء الحياة الدينية المتاحة للفنان المبدع فقط، وفارس الايمان، الـ «سوبرمان». فالطبيعيون البراغماتيون لا يختزلون التقاليد الدينية في الأخلاقية ولا يخلطون بينها، وبين العلوم البديلة أو الحجج الميتافيزيقية لما هو حقيقي بالفعل. قد تكون التقاليد الدينية «مغالطات مثيرة للشفقة». ومن الممكن أنها كانت قد برزت –على الأقل تحت توصيف واحد– استجابة لآمالنا ومخاوفنا، لكنها قد تكون خطأ، أو أغلوطة جينية، لتشير إلى أن هذا يوضح ما يفعلون. بوصفنا براغماتيين، نحن نتفق مع ويليم جيمس؛ في أننا لا نخلط بين الأصول والعواقب، وبين جذور الشجرة وثمارها[1]. إن النظر إلى التقاليد الدينية على أنها «تخييل شفاف» ليس اعتراضا، فهنالك الكثير من أمثال هذه التخييلات في حياتنا، وهذا لا يُقلِّل من قيمتها البتة.

إن لم تكن التقاليد الدينيّة تمثيلات للواقع الحقيقي، والحالة الحقيقية التي تكون عليها الأشياء، والهيئة التي يجب للأشياء أن تكون عليها بطريقة لا يشوبها خطأ، ربما تكون نتاجات سامية من نتاجات الخيال البشري. وفقاً لهذا الرأي ما بعد البروتستانتي، فالإله هو أعظم شخصية (على الأقل في بعض السرود) يمكن تخيّلها على الإطلاق. والمؤسسات الدينية (مع كل أخطائها) هي من بين أفضل مدارس الفضيلة التي يمكن تصوّرها. والصيام والصلاة (على الرغم من إغراء الخرافات) هما الأكثر فعالية من بين كل أشكال الإنضباط الروحي التي تم ابتداعها. هل يساعدنا الصيام والصلاة في الحصول على ما نريد؟[2] ربما، ولكن ليس لأنهما يفضيان إلى الحالة المرغوبة للأمور. ليس لأنهما يستقطبان، أو يُغويان، أو يُرغمان، أو أنهما، غير ذلك، يستلزمان وجود قوى أعظم بكثير منا نحن البشر في ظروفنا الطبيعية، بوصفنا كائنات حية تتعامل مع كائنات حية أخرى، جسداً لجسد، وفكرة لفكرة. أفضل ما يوصف به الصيام والصلوات، هو أنها تكنولوجيات الذات (بمفهوم ديوي وليس

---

(1) لكننا نختلف مع جيمس فيما يتعلق في أن «ثمار» المعتقد الديني لا ترتبط مع أسباب تلك المعتقدات. انظر: مناقشة واين براودفوت حول هذه المسألة في الفصل الخامس من كتاب *Religious Experience*.

(2) هذه ليست شكلاً ساذجاً لمفهوم اللذة hedonism: ما نريده مُتَواسَطٌ بما ينبغي أن نريده، بتجردنا من كل القيم الأخلاقية. وبناءً عليه لا أستطيع أن أتخيل ما هو جيد بالنسبة لي، دون التفكير في ما هو جيد بالنسبة لنا. لا أستطيع أن أتخيل «جيداً» دون لذة ومتعة أو «سيئاً» دون ألم وحزن.

بمفهوم فوكو للمصطلح)، كاستجابات تجريبية لمواقف إشكالية. لذلك، قد يساعدنا الصوم والصلاة على التكيُّف مع محدوديتنا. وقد يساعداننا في التكيُّف مع ظروف صعبة إلى أن تأتي المساعدة. والأهم من ذلك، فهما قد يساعداننا في التكيُّف مع الاحتمالية الإنسانية جداً في أن المساعدة لن تأتي قريباً. بالنسبة لبعضنا، الصوم والصلاة ليسا تكنولوجيات مفيدة، إلا أننا لا نحسدهم على كونهم من هم.

الطبيعية البراغماتية الدينية، على النقيض من الليبرالية البروتستانتية وما بعد الليبرالية، «تخيلية، وغير واقعية، ولعوبة بشكل كبير، ورمزية»[1]. الطبيعيون البراغماتيون ليسوا متشردين ولا مرتحلين، بل يدخلون إلى التقاليد، والمجتمع، والمؤسسة الدينية ويخرجون منها. إن فهمنا للتقاليد نسبيّ وديناميكيّ. ذلك أن ما يقبع خارج التقاليد – الآخر المختلف– ضروريّ لما نحن عليه. وهذا يُميّزنا عن الليبراليين وما بعد الليبراليين، وعن أولئك الذين يفترضون مسبقاً غرضيّة التنوير مقابل الغرضيّة، ومن أولئك الذين يبنون التقليد كقوقعة بلا نوافذ. قد يُسمينا البعض ما بعد حداثيين، وقد نرغب أن نكون كذلك، لكن دون ذلك الوصف. فنحن تَعِبنا من السريان اللانهائي، وغالباً ودون داع لكلمة «ما بعد»؛ فبعد برهة، سوف تفقد حداثتها ولن تعود مسليّة. لقد تَعِبنا من الدفع والجر كما يصارع المفكرون الأمريكيون، كالقوارض القطبية، للحصول على نفحةٍ من صيحةِ ما بعد البنيويّ – ما بعد الحداثي. ويوجد كثير من المفكرين الأمريكيين حسب أذواقنا.

في ما هو أقرب إلينا، تدهشنا غالباً الحرفية اللاهوتية للمبالغين من زملائنا، كحليب الأطفال الذي بلا طعم، ووجباتهم الدينيّة التي تخلو من اللحم. وخلال أسوأ لحظاتنا، ننقاد نحن الطبيعيين البراغماتيين إلى مشاعر الازدراء المبتهج. وفي أفضل حالاتنا –رغم ذلك– نقبل بل نحتفي باختلافاتنا واختلافاتهم. ومع ذلك، فنحن غالباً ما نستغرب بحزن، «لم لا يمكن أن يكونوا مثلنا؟» لكننا نعلم أنَّ مسألة أنْ يكونوا مثلنا ليس بالأمر السهل. إنه مذاق مكتسب. على النقيض من الأرستقراطيّة الروحيّة، فنحن واعون بألا نقلل من الروحانيّة الأصلية أو نسخ ما حققناه من الحياة الدينيّة. نحن لا نعتقد أن التقاليد الدينيّة سلم على طريق

(1) Levinson, *Santayana*, p. 87.

الصعود الروحيّ والفكريّ للجنس البشريّ، الذي يمكن بسهولة ركله بعيداً. ومع ذلك، فإن السلالم مُعرَّضة لجميع أنواع الحوادث. فأحيانا تقع وتحتاج إلى إصلاح أو تنهار بسبب وزنها. أو يمكننا ببساطة أن نفقد الاهتمام بالذهاب إلى حيث قد تأخذنا. وبوصفنا طبيعيين متدينين، يمكننا فقط أن نعرض أسبابا براغماتيّة حول ما قد يجعل الذهاب إلى هنالك يستحق ذلك، ولماذا سيكون شيئاً جيداً لو أن التقاليد الدينيّة قد حفظت؟ وما لا يمكننا تقديمه هو التزام كالتزام «المؤمن الحقيقيّ» الذي قد يكون مسؤولاً عن بناء هذه التقاليد في المقام الأول[1]. إذا واجهتنا معضلة كطبيعيّين براغماتييّن متدينّين، وأنا لست مقتنعا بحصول ذلك، فليكن ذلك. أعتقد أنه سيكون من الخطأ، مع هذا، أن يُنظر إلينا على الأقل كأننا طفيليات على الثروة التخيُّليّة للحياة الدينيّة. فنحن ندفع بطريقتنا الخاصة عبر اهتمامنا بالتقاليد، واحتفائنا وإسهابنا النقديّ. بهذه الطريقة، نصنع سلاما مع أولئك المبلغين عنا، الذين لديهم صعوبة في التعرف علينا أننا منهم، والعميان، حتى يتعرفوا على الملامح الدينيّة في وجوهنا.

بين الحياة السياسيّة والحياة الدينيّة: نعتقد أن ثمة توتراً عضالاً بين الاثنين لا يمكن تصحيحه، وهو يوصف على نحو مناسب أنه التوتر بين العموم والخصوص[2]، وأن التفريق بينهما، كالنوع الاجتماعيّ -أمرٌ مُشكِل- لا علاج له. لكن سيتم إبراز بعض أشكال ذلك التمايز وإعادة إبرازه دوماً. ذلك التمايز -أو آخر مثله- هو أمر لا يمكننا العيش دونه. إن الخروج بذلك التفريق نشاط معمر لا نهاية له. ولا يمكننا التخلص من التفريق بين العموم والخصوص، على الرغم من تواطئه مع الهرميّة الجنسوية، فأيّا كان ما يستطيعه «العالمي والمحدد»، أو «الواحد والعديد» أكثر، يمكننا التوكيد على عدم انتهاك حرمة شخصنا دون التوق لحقوق الملكية البرجوازية. هذا صحيح ليس لأن هذه الافكار تصف ما عليه الأشياء حقا، لكن لأنها طرق حدسيّة مقنعة للتفكير، لأننا حاولنا كل ما باستطاعتنا، ولم نجد لغة أفضل، ولأننا على الرغم من طردنا لهذه الأفكار، إلا أنها تعود. وبناءً عليه، يجب أن تتعلق أسئلتنا بكيفية إبراز التمايز بين العام والخاص، وتحت أية ظروف يمكن إعادة إبرازه. ومن

---

(1) Ibid., p. 99.

(2) Ibid., p. 259.

هذه المنظور، فإن الشعار النسويّ الشهير «الشخصيّ هو السياسيّ»، يُقرأ أنه نداء إلى إعادة إبراز التمايز لا إهماله. على أيّ وجه يجب أن يُقرأ؟ إذا كانت مراقبة الحياة العامة هي واجب ومسؤوليّة، فإن الحياة الدينيّة -على الأقل جزئياً- هي المهرب. إنها الفضاء المثالي لاعتناق «اللامسؤولية»، وتكريمها، والاحتفاء بها، إنها الفضاء الذي يمحو فيه الحب الواجب والمسؤوليّة. الحياة الدينية، كالقلب، لها أسبابها الخاصّة؛ لذلك فإن الإغواء والحب هما أفضل تشبيه لهذه الجوانب الحياتيّة من الواجب والمسؤولية، فنحن نعيش حياة دينيّة ليس لأن علينا أن نفعل ذلك، لكن لأننا لا يمكن أن نتخيل عيشنا دون ذلك، أو بحد أقل، لأننا نخاف، أو بحد أكبر، لأننا نحب.

هنا أعود إلى كورنيل ويست، الذي تُعدّ الحياة الدينيّة بالنسبة له مرفوضة، ومخلوعة، وملغاة، ومحفوظة، ومتحوّلة، عن الإيمان الديمقراطيّ. فالديمقراطيّة هي الإيمان المُدرَك بالأخرويات المسيحية. إنها ما ستبدو عليه المسيحيّة بعد إعادة تشكيلها براغماتياً. بهذه الطريقة، يُرضي ويست رغبته بالبقاء على الالتزام المسيحيّ، والالتزام الديمقراطيّ الراديكاليّ رؤيةً منفردةً شاملةً. ورغم ذلك، فإن ويست يقلل كثيراً -وهذا يتناسب وذوقي كثيراً- من التوترات العضال بين حياة العموم وحياة الخصوص. أعني التوتر بين تلك الأشياء المعروضة للتدقيق بشكل مشروع من قبل الأغلبيّة، ومثيلتها التي تتمتع بمزايا مضادة للأغلبية، والتي لا تُسْكِت ادعاءات الأغلبية المتغطرسة. أنا أعني ذلك الشيء الذي يتمتع بميزة مضادة للتلصص، وميزة السريّة، وعدم الكشف، وعدم الاخضاع، والاستقلاليّة عن الرأي العام[1].

هنا، ربما، كما هي الحال في أي مكان آخر، يشترك ويست بنظرة ديوي المُتّسعة حول الديمقراطيّة أنها أكثر من نظريّة سياسيّة فحسب، أو شكلٍ من أشكال الحكومات[2]. ووفقاً

---

(1) طبعاً، هذا فضاء خطير محتمل، ولكن أي فضاء ليس كذلك؟ لكن هذا الفضاء ليس خارج دائرة المجادلات والطعون.

(2) إنّ كلمات «تجريبية، واجتماعيّة، وانعتاقية» مستوحاة من ديوي التي هي محور نسخة ويست من الديمقراطية الراديكالية. هذه هي النظرة الرومانسية العميقة للثقافة الديمقراطية التي تؤكد الطاقة والمشاركة الإنسانيتين. يتحدث ويست مرارا وتكرارا عن «مداولات الجماهير». بيد أنه لا يوضح كيف يحدث هذا خارج أعراف الليبرالية الديمقراطية، وميكانزمات السياسة الانتخابية، أو لماذا ينبغي علينا أن نتوقع أن تكون النتائج مختلفة. الديمقراطية الخلاقة لا تتخلص من النخبة. سيكون هناك نُخَبٌ دائماً. وسينتشرون دوماً في ومن المؤمل) خارج أروقة ودهاليز

لستيفن روكفيلر، فإن ديمقراطيّة ديوي كانت مرة مثالاً أخلاقياً، ومصدراً لمعان عميقة من أشكال نفسيّة واجتماعيّة ودينيّة. إن الديمقراطيّة مصدر السحر في عالم خال من السحر، مظلة «مقدسة» في عالم دون إله. وبالنسبة لديوي، الإله مَجاز (يستخدمه دون حذر، إنْ لم يكن بشكل خائف ومرتجف) للذكاء الإبداعيّ البشريّ، ولقدرتنا على تحويل الأوضاع الإشكالية إلى تلك التي توافق معايير رضانا المحكومة أخلاقيا. عليّ أن أعترف، رغم ذلك، أن الإله الكيركيغارديّ أكثر بكثير من ذلك. ومع هذا، فإن ويست يشارك ديوي نظرته الممتدة للديمقراطية – حيث النماذج الديمقراطية سـ «تحكم كل العلاقات البشريّة والمؤسسات والعائلة، والمدرسة، والمصنع بالإضافة إلى اجتماع المدينة ومكتب الحاكم»[1]، ولم ترد طموحاتُ ديمقراطيّةِ ديوي بشكل أوضح في أيّ مكان آخر. وفي الثقافة العلمانيّة الحديثة، يتم رفض الديمقراطية، وبناءً عليه، يتم تغيير مظاهر الدور غير المديني للمسيحية.

وإذا كنت قد تكلَّمْتُ عن ليفنسون وويست، فإن ذلك ليس لأنني قمتُ بالفصل بين الاختلافات بينهما فحسب، وإنما لأعيد تجديد «الوضع الإشكالي» كما يصفونه بشكل متباين، آملا أن أقوم بذلك بشكل أكثر إرضاء. أنا أعتنق الخطوط العريضة لمعتقد ليفنسون للحياة الدينيّة، وأثني على الروح السياسيّة لبراغماتيّةِ ويست النبوئية. ولا يسعني إلا أن

السلطة، أو بين الطبقة الحاكمة والطبقات الفرعية **subdominant**. لا ينكر ويست أيّ شيء من كل هذا. رغم ذلك، تحت مظلة نظام الديمقراطية الخلاقة، من المفترض أن تكون النخبة مسؤولة بطرق لم يعد بإمكانهم أن يكونوا من خلالها مسؤولين في الوقت الراهن. لا يُزوّدنا ويست بتفاصيلِ حول الكيفية التي يمكن بها تحقيق ذلك، وحول الكيفية التي يمكن من خلالها بناء تلك المؤسسات، وحول كيفية رعاية الفضيلة التي يمتدحها. ولا يقدم تحليلاً موثوقاً لآفاق الديمقراطية الخلاقة. ولطالما جادل أن عولمة ثقافة السوق تُقيّد بشكل ممنهج الجهود الديمقراطية الراديكالية. في ضوء هذا، ليس من المحتمل على ما يبدو أنه بإمكان الديمقراطية الخلاقة أن ترقى إلى أكثر من نسخة مثالية، من رأسمالية الدولة الديمقراطية الليبرالية، وأقل من نسخة بيروقراطية لدولة الإصلاح العام. تحت قيود الأسواق العالمية، حتى الأكثر اتّساما بـ «البروميثية» بين الديمقراطيين الخلاقين، فإنها ممثل سياسي، يصعب تمييزه عن الليبرالي البرجوازيّ ما بعد الحداثي عند رورتي. إنهم يحتلون الفضاء اللغوي السياسي الضيق نفسه. وبذا، هناك تأسٌّ محدد في توصيف ويست لآفاق الديمقراطية الخلاقة. انظر توصيف ريتشارد رورتي لهذا النوع من الديمقراطي في مقالة: «Postmodernist Bourgeois Liberalism» في كتاب *Objectivity, Relativism, and Truth*. يقدم ويست نقداً لهذا المنظور في: *The American Evasion of Philosophy*. يمكن الإطلاع على ردّ رورتي في: «The Professor and the Prophet»، ضمن: *Transitions* (1991)، ص 70–78.

(1) Steven Rockefeller, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, p. 32.

أفكر، رغم ذلك، في أنه إذا أراد ويست أن يتخلى عن رغبته في الاحتفاظ بالعدالة والحياة الاجتماعيّة في رؤية واحدة، فلن يجد نفسه بعد ذلك بين مطرقة السياسة وسندان الدين. إنه لن يشعر بعد الآن بالحاجة للحديث عن المسيحيّة الإفريقيّة الأمريكيّة الثوريّة أو «البراغماتيّة النبوئيّة». ولن يحتاج بعد الآن إلى مقاومةٍ شديدةٍ لنظرةِ أن الدين هو أفيون الشعوب. يُمكنُ لويست أن يتوقف عن النظر خلفه إلى ماركس، وإلى غيره على يساره ممن يَسْخَرون من الحياة الدينيّة. ويُمكنه أن يعتنق دينه «مباشرة دون ملاحقة». فعليّا، قد يُعيد التفكيرَ بجملة ماركس الكلاسيكيّة، ويُعيدُ وصف ما تعنيه ليُسمِّي الدين أفيونا. ربما يكون الأفيون دائماً سيئاً، لكنه ربما وفر تلك الخفة الجادة أو الروح الهزليّة التي تسمح لنا بوضع الظروف اليائسة العضال جانباً وننساها لحظياً. طبعاً، لا يمكن أن يكون رفض الأفيون مردّه أنه يُخدِّر: فذلك بعد كل شيء ما يفعله الأفيون. الدين (ثانية، تحت وصف ما) هو مجموعة من الأدوية للألم الذي لا يمكن علاجه بغيرها. وهو يصبح مشكلة فقط عندما يقف في طريقنا ونحن نحاول أن نحصل على ما نريد، وعندما يُشتت انتباهنا عن تشخيصات وعلاجات أكثر فعالية، وعندما لا يسمح لنا بنسيان ما لا يمكننا إتقانه، وعندما يحاول أن يقوم بما يمكن للسياسة أو الدواء أو التكنولوجيا القيام به بشكل أفضل. حسب هذا التفسير، فلا سبب يكمن وراء عدم قدرة المرء لأن يكون ماركسيّاً وأفيونيّاً معاً. إذا كان ريموند آرون مُحِقًّا عندما يقول إنّ الماركسيّة هي أفيون المفكرين، إذن يمكن أن يكون لنا أفيوننا ولهم أفيونهم أيضاً. ربما يأتي الأفيون بعدة نكهات: ماركسيّ، وما بعد حداثيّ، والنوع الدينيّ الجيد القديم الطراز، وفي هذه الحالة، يمكننا أن نختار علاجنا السام متى أردنا.

ما كنتُ أحاول قوله، بينما أضع نقطة على هذه الفكرة، هو أن سياستنا وآراءنا الدينيّة، قد تتماشى معا بشكل جيد، لكنها تقوم بأشياء مختلفة. في سالف الزمان، كنا ننظر إلى الدين من أجل الخلاص. في حين أن هذا المفهوم ما زال يحمل بعض البقايا الدينيّة وربما سيظل كذلك، فإننا الآن ننظر، أو يجب أن ننظر إلى السياسة. إن السياسة هي ما نلجأ إليه عندما تفشل الميتافيزيقيّات السيئة: كالإله، والطبيعة، والدار الآخرة. السياسة هي ما يمكن أن نفعله، وما يمكن لأجسادنا أن تقوم به، وما يمكن أن تجترحه الكائنات المُفَكَرة في مواجهتها لأوضاع

إشكالية. لذلك، إذا كان الفن – الاختراع، والهندسة، والذكاء الإبداعيّ – هو البديل الوحيد للحظ، فإن الماركسيّة، أو أيّ شيء مثلها –شيء لم نتخيله بعد– سوف يستمر ليكون له مكانه. لنُسمّ هذا المكان، وهو غير موجود – بحسناته وسيئاته، وكل ظرف لإمكانية الآخر–الفراغ المثالي. ولكن حتى أفضل الفنون –أفضل الفراغات الطوباوية التي يمكننا تخيلها– تسرع راضخة نحو الشيء الذي لا مزحزح له وهو الموت، وملامحه المختلفة المُسَمّاة بالفزع، واليأس، والمرض، والهزيمة. إن الموت والنسيان يجريان أسرع، وأبعد، ولهما قوة تحمل أكبر بكثير من معظم جهودنا البطوليّة. وهنا يبقى منظور كيركيغارد –عند الإبقاء عليه في منظور مناسب– قوياً. سبينوزا بلا شك أقوى حتى بكثير عندما يؤكد أن هذه (الموت وتجلياته) هي الأشياء التي يجب أن يفكر فيها الرجال والنساء الأحرار أقل ما يمكن[1]. ولكنَّ هذه «الخوالج الحزينة» التي يُحذرنا منها سبينوزا مهمة، بقدر الأهمية التي تكون بها هذه الأفكار قصيرة المدى وقليلة التكرار.

وكما أن هنالك نواحي للحالة البشريّة تكون فوق مستوى العلاج، ولا يمكن للجسد أن يقوم إلا بالقليل إزاءها فقط، فإنه يجب أن يكون هناك مكانٌ أيضاً (يُضمَنُ أنه صغير وضيق ومحميّ بشكل جيد) للاستقالة الرواقيّة. كما هو واضح، أنا أخالف حب القدر لدى نيتشه. نحن بحاجة لا أن نحب قدرنا، بل لقبوله دون استياء. ولا يمكنني أن أجد أيّ شيء في سبينوزا –المولِّد الطبيعيّ الأعظم لديوي– يقترح أن علينا ذلك. هنا –أعتقد– أن بعض المعلقين يقومون بتذويب الاختلافات بين سبينوزا ونيتشه[2]. وبناءً عليه –ومن منظور براغماتيّ– فإن ثمة شيئاً غير صادق حول التوكيد النيتشوي عندما يُوهمنا أنه أمر أكثر من «وجه آخر» للانتقام فحسب. وبهذه النظرة، فإن نيتشه بحاجة إلى محبة القَدَر لضبط خوفه من الموت، بالطريقة نفسها التي يحتاج بها سقراط إلى العقل لضبط شغفه الجنسيّ الجامح[3]. وإذا كان هنالك شيء «نتن» حول بطولات نيتشه، فهنالك شيء منعش وحقيقيّ بعمق حول

(1) Benedict de Spinoza, On *the Improvement if the Understanding, The Ethics, Correspondence*. p. 232.

(2) انظر: Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*.

(3) انظر تحليل نيتشه لسقراط في: *Twilight of the Idols*.

الضحك. وأنا لا أعني فقط الضحك العصبيّ أو الضحك الازدرائي، لكن إلى ضحكة من أعماق القلب تهز البطن: ذلك الضحك ابن عم مباشر للنسيان الذي يحفظ الحياة. وكما سيكون هنالك أشياء يمكن فقط نسيانها، فإننا نحن البراغماتيين نَعُدُّ أنفسنا محظوظين لأننا نجد مكاناً (وهنالك دائماً مكان) للتفريج الهزليّ عن النفس. بالتفريج الهزليّ، أعني القدرة على اختبار المتعة حتى عندما يعلم الشخص أن الأمور لن تصبح أفضل. ذلك -يبدو لنا- أنه «الحكمة الممتعة» بأفضل صورها.

أحب أن أرى نفسي متضامنا مع حزب الضعفاء، والمساكين، والمستضعفين. ورغم ذلك، فإنا غالباً غير متأكد حول الإجراء المحدد الذي يُخوّلني إياه هذا التضامن. رغم أن كل شيء أعرفه، وكل غرائزي، تقترح أن ماركس سوف يبقى دليلا أفضل من نيتشه، الذي سوف يدفع بالضعفاء، والمساكين والفقراء إلى حافّة جرف انتحاريّ، أو يُبقيهم خلفيّةً رماديّةً باهتةً، لارتجال سوبرمانه النبيل الأعلى، أو الانحدار بهم لجرّ محراث اقتصاده المبنيّ على العبوديّة. هذا يُفسر سبب دهشتي تارة، واحتقاري تارة أخرى للعديد من أصدقائي في ما يسمى «باليسار» ما بعد البنيويّ - ما بعد الحداثيّ، الذين يضعون أنفسهم في زبد الحديث حول ليبراليّة رورتي البرجوازيّة ما بعد الحداثيّة المسالمة نسبيّا، بينما يبقون متفائلين إزاء أخطارِ فاشيّةِ نيتشه الافتراضيّة، مع علاماتها البسيطة الخفيّة: «الأسياد والعبيد»، و«تراتب الطبقات» و«مرض المسافة»[1]. وفكرة أن التضامن مع أولئك الذين يقبعون في الجانب السفلي من المشروع الحداثيّ -ما بعد الحداثيّ، ولهم علاقة كبيرة بالسياسات الثقافيّة، أمر لا أشك فيه. لذا، فأنا متعاطف جداً مع «السياسات الجديدة للاختلاف»، لكني أصبح أقل تعاطفا عندما تنحرف -كما تفعل غالباً- إلى السذاجة الأخويّة. وقد تَفْسُد السلطة -وهذا ما يحدث للعجز الجنسي، وهنالك كثير من الفساد في اليسار الأكاديميّ- من التراجع الروحيّ حول قضايا تؤثر في حياة الناس العاديّن إلى اللامسؤولية، والدوغمائيّة، والمهنيّة بأسوأ أشكالها.

أنا مرتاح للتوصيفات الذاتيّة (السلالة الماركسيّة بأسرها) كالديمقراطيّ الاجتماعيّ،

---

(1) انظر كتاب جيف وايت *Nietzsche's Corps/e*. إنه حتى الآن أفضلُ تحليلٍ ذي توجُّه ماركسيّ لنيتشه والنيتشويّين، سواء أكانوا «يساريين» أم «يمينيين».

والاجتماعيّ الديمقراطيّ، أو الديمقراطيّ الراديكاليّ. ولكن ماذا تعني هذه المصطلحات – وفيما إذا كان لها مرجع آخر عدا حِسّي الخاص «بالنشوة»[1]، ورغبتي أن أكون شيئاً آخر عدا ذكر برجوازيّ معارض[2]، وأكاديميّ في جامعة مرموقة يتم تمويلها بهبات من الطبقة الحاكمة – هذا سؤال مفتوح. هذا الخوف من أن يكون المرء فقط معنياً حسب، ماركسيّ هزليّ، أو برجوازيّ في «الوجه الاجتماعي»، أمر لا يمكن تجنبه في وقتٍ أصبحت فيه الماركسيّة طريقةً لقراءة النصوص، أو استحضار الأشباح. وإذا كانت الماركسيّة غالباً شكلاً من الحنين إلى الماضي، فإن الالتزام اليساريّ في القطاعات اللاماركسيّة غالباً ما سيكون أحد أشكال الموقف الاكاديميّ، وصناعة موضة حقيقيّة، حيث تتغير الموضات النظريّة بشكل متكرر وتبعاً للأهواء مثل موضات صناعة الألبسة الباريسيّة تلك. «اليسار، إلى أين؟» سؤالٌ لا يمكن إغفاله عندما يصبح ذلك التقليد الجليل المُسمى بالراديكاليّة السياسيّة، الذي تضمن مرة الولوج في مخاطر شخصيّة ومهنيّة، كوسيلة للترويج والتفخيم الشخصيّين، وحتى في التعبير الساخر. لماذا غالباً ما تكون السياسة الراديكالية سياسة نصيّة فحسب؟ – سياسة ضئيلة منبوذة في صفحات مجلات صغيرة وخفيّة، مكتوبة لأشخاص عميقي الثقافة في إطار ثقافةٍ ما بعد تعلُميَّة. هذا سؤال لنفسي بقدر ما هو للآخرين. وهو حول هذه القضايا، ليضع محوراً مختلفاً على كلمات سعيد، في أنه على النقاد الراديكاليّن أن يُسائل بعضهم البعض الآخر. لكننا لن نجد إجابات طالما أننا نتصور أن الدين (بعيداً عن العلمانية) هو أساس أو موضوع النقد الراديكاليّ.

---

(1) انظر مايكل نوفاك، *The Spirit of Democratic Capitalism*، لما أعتقد أنه تحليل منظوري للصراع الشيوعي، وصورة الذات.

(2) Alexander Nehamas, «A Touch of the Poet,» *Raritan: A Quarterly Review* 10 (1990), 104-125.
يستشهد ليفنسون بنيماس ليقدّم وجهة نظره. إلا أنني أعتقد أن صيغة «البرجوازيّة المترددة» هي وصفٌ مناسب لكثير ممن سيصبحون ديمقراطيين راديكاليين، وأنا من ضمنهم.

الملحق أ: نزوحُ مَنْ، أيّ تفسيرٍ؟

يُذَكِّرُنا النزاعُ بين سعيد وفالزر بنزاعٍ سابقٍ بين جان بول سارتر وألبير كامو. فقد اختلف عمالقة الخطابات الفرنسية في القرن العشرين حول: الحرب الباردة، والجزائر، وطبيعة الالتزام السياسيّ. وقد انهارت صداقتهما في نهاية المطاف تحت وطأة الخلافات بينهما. فقد اجتمع سارتر وكامو لأوّل مرة في المقاومة الفرنسية. ويُمكِنُنا أن نقول إن سارتر كان «رفيقَ درب»، وكان كامو أحد المشاركين المنهمكين بقوةٍ ونشاط. عَمِلَتْ جيرمين بري في تفسيرها المؤثر والشامل والمؤيد لكامو على وصفهما أنهما:

مُناهِضَين للفاشية، ومُعارِضَين لقوات فرانكو في الحرب الأهلية الإسبانية؛ وأنهما يُمَثِّلان مرحلةَ ما، بعد انضمام كامو القصير إلى الحزب الشيوعي، ورجال الجناح اليساري غير الشيوعي. وقد كانا إلى جانب المقاومة ضِدَّ سياسات حكومة فيشي، كما كانا، في فترة تفكيك الكولونيالية، مُعارِضَين للسياسات القمعية التي تقوم بها الحكومة الفرنسية فيما يتعلق بقوى التحرير القوميّ في أقاليمها السابقة[1].

كيف يمكن، إذن، تفسير «انشقاقهما» الشهير في عام 1952؟ الإجابة البسيطة هي أن الاختلافات الفلسفية الكامنة في العلاقة بينهما كثيراً ما ظهرت على السطح بشكل مكثف، ولاسيما فيما يتعلق بالجزائر. وفي حين كان التاريخ الحديث أكثر تلطفاً مع كامو، فإنني أعتقد أن سارتر كان على حق في مسألة التحرر الوطني. وأعتقد أن كونور كروز أوبريان يقدم التفسير الأفضل لإقصائهما[2]. وبناءً على هذا التفسير، أصبح سارتر منتقدا لمكافحة الشيوعية المستوحاة من الحرب الباردة (مع العلم أنه قبل شهر واحد فقط، كان قد اعتنق مبادئ الحزب الشيوعي معلنا ذلك بصراحة في «الشيوعي والسلام»)، في حين تزايدت سرعة تراجع كامو عن اعتناقه المبكر للحزب الشيوعي. وبصيغة أخرى، كان كامو في طريقه إلى أن يصبح محارباً في الحرب الباردة، وقد ميَّز بين العنف الجيد، مثل المقاومة، والعنف السيء،

(1) Germaine Bire, *Camus and Sartre: Crisis and Commitment* p. 82.

(2) انظر كونور كروز اوبريان، *Albert Camus: Of Europe and Africa*.

مثل حركات التحرير القوميّ الثوريّة. وفي حين كان كامو أثيرا لدى الليبراليين في الحرب الباردة، كان سارتر قد استند إلى موقفٍ وسط بين الستالينية والديغولية. فقد كان في طريقه إلى أن يصبح «رفيق درب» شيوعي (وهو مصطلح أستخدِمُه دون سخرية)، وقد كان ناقداً للستالينية ومعاديا للشيوعية. فقد رفض اعتناق كامو المتحمس لأفكار الحرب الباردة، التي تم فيها تفسير حركات التحرير الوطني أنها كالبيادق الضعيفة على رقعة الشطرنج السوفييتي. وبمرور الوقت، تم استبدال إيمانٍ حازمٍ بضرورة نضالات التحرير القوميّ، بتناقض سارتر المبكر تجاه العنف. وفي الوقت نفسه، تناقض افتقار كامو إلى هواجس حيال العنف الموجه ضِدَّ الاحتلال النازي تناقضا حادا مع معارضته لأنبياء العنف الثوري، المناهض للكولونيالية في الأقاليم الكولونيالية الفرنسية، مثل فرانز فانون في الجزائر؛ بلد كامو الأصليّ.

وكانت القطيعة بين سارتر وكامو مُناسَبَةً لمراجعةٍ قاسية لدراسة كامو الفلسفية الثائرة من قبل كاتب غير معروف اسمه فرانسيس جيسون. وقد ظهر المقال في مجلة سارتر الأزمنة الحديثة، وقد عَجَّلت في تبادلٍ مرير للرسائل المفتوحة بين كامو وسارتر. وبعبارات بسيطة، يتهم كامو سارتر باتباع الخط الماركسيّ، ويتهم سارتر كامو بالخيانة الفكريّة. ويتعامل كل منهما مع الآخر بتراخٍ وسرعة. وفي حين أن خلافهما بقي كما كان عليه منذ البداية، إلاّ أنه تشعب على مر الزمن ليصبح خلافا حول الجزائر. هل ينبغي على فرنسا البقاء أم الرحيل؟ قال سارتر إنه ينبغي على فرنسا أن تغادر الجزائر وتُوقِّع على «إعلان حق العصيان في حرب الجزائر، المُسمَّى (بيان الـ 121)»[1]. كامو –في المقابل– قال إنه ينبغي على الفرنسيين البقاء والحفاظ على قبضتهم الكولونيالية الخانقة، فقط إلى درجة من الإحكام لا تُفضي إلى تمرد المواطنين. أما سعيد فيفسر ردود سارتر وكامو، على التوالي، أنها علمانيّة ودينية. في المقابل، يعمل فالزر على تفسير ردودهما أنها أمثلة على أشكال النقد المتصلة والمنفصلة، مع عدّ الأوّل جيداً والثاني سيئا.

وتُعدّ خلافات سعيد وفالزر حول سارتر، وكامو، والجزائر الخلفية المضمرة لاختلافاتهما بشأن المسألة الفلسطينية، التي بدورها –الاختلافات– أصبحت النصّ التحتي لنزاعهما

(1) Michel-Antoine Burrnier, *Choice of Action*, p. 125.

في صفحات مجلة جراند ستريت. وقد كان نزاعهما العلني، الذي أخذ شكل المقالة الاستعراضية، وتبادلٍ لرسائل مفتوحة، مدعاة لنشر فالزر كتابه الخروج والثورة. وقمت في فصل الملاحظات الأولية بالإشارة إلى الخطوط العريضة لجدال فالزر؛ وأود أن أقدم هنا بعض التفاصيل. تقول أطروحة فالزر إن قصّة الخروج، عندما تُعَلْمَن كما ينبغي، تُقَدِّمُ نموذجاً للسياسات الثوريّة. وكدليل على المكانة النموذجية لقصّة الخروج، يستشهد فالزر بمواعظ سافوناورولا، وبـ«كُتَيِّبات تمرد الفلاحين الألمان»، والكُرّاسات السياسيّة لجون كالفين وجون نوكس، و«الاتفاق الراديكاليّ» للهوغونوت الفرنسيين والكنيسة المشيخية الاسكتلندية، و«التفاهمات الذاتية للبيوريتنانيين الإنجليز»، و«المهمة إلى البرية» للبيوريتانيين الأمريكيين، ومعتقدات قوميي بوير وقوميي جنوبي أفريقيا السوداء. يهزأ سعيد بهذه القائمة. فماذا عن الغالبية العظمى من الحركات المتطرفة التي لا تُشير إلى قصّة الخروج البتة؟ أُصيب سعيد بالذهول عندما ادَّعى فالزر أن قصّة الخروج، في الحالات التي يَستشهدُ بها، كانت أمراً مركزياً لشخصيتهم الراديكاليّة (التي يُضْفيها فالزر على الشخصيّة «الدنيويّة» لهذه القصّة)، ويقولُ فالزر إنّ قصّة الخروج «هي وصفٌ للخلاص أو التحرير المُعَبَّرِ عنه بمُعطياتٍ دينيّة»، لكنها أيضاً وصفٌ علمانيّ وتاريخي[1]. وسيعدّ هذا الادعاء مُهِمًّا إذا ما نجح فالزر في ما يريد أن يفعله، وهو أن يستنتج من هذه القصّة نموذجا للسياسة الثوريّة، وملامح نظريّة القبول الليبراليّة، وهي تقريرٌ بشريُّ المحورِ عن السلطة السياسيّة الشرعية.

هل تُعدّ قصّة الخروج ثوريّة؟ يعتمد ذلك على ما نقصده بكلمة ثوريّة. ما يمكننا قوله دون تحفُّظ هو أن اليهود قد تعرضوا للاضطهاد، وبالتالي كانوا مرشحين للثورة. وقد قصد فالزر ضمنيا أن الظلم الذي تعرض له اليهود كان أفظع من عبودية الرق، لأنه كان تعسفيا بشكل مطلق، وقد افتقر إلى المعايير الأخلاقية. وأعتقد أن هذا الادعاء مبالغ فيه. يؤمن سعيد بذلك بالتأكيد. إذ يوحي أن العبوديّة لدى المصريين كانت أقرب إلى القنانة (أو عبودية الأرض) منها إلى عبودية الرق. وإنني أعتقد أن هذا الزعم –من جهة أخرى– يمتلك العيب المعاكس؛ إذ انه يقلل من الشروط التي كانت –بقدر ما تذهب إليه القصّة– أقرب إلى عبودية الرق من القنانة.

(1) Michael Walzer, *Exodus and Revolution*,pp. 5-6, 9.

وإنني أعتقد أن فالزر كان على صواب بالتأكيد عندما قال إن «عبودية المصريين هي نموذج لسياساتِ إلغاء الاسترقاق»، لكنه كان أقلّ صوابا في حديثه عن الثورة. وقد كان مُحِقّا بتأكيده على سيكولوجيةِ المضطهدين، وعلى الذاتية المميزة التي تشكلت في ظل ظروف قمعية. ويعدّ القمع مثيراً للاشمئزاز وجذابا على حَدٍّ سواء، وملذّات ملاهيه تبدو جذابة وأريجها طيب. فيُمكِن لـ «الرفاهيّات والمسرّات الحِسيَّة»، من بين أمور أخرى، لِحِمْيَةٍ غنيةٍ باللحوم أن تُغري المرء بسهولة للاعتقاد أن الظلم ليس بهذا السوء في نهاية الأمر[1]. ويبدو أن رؤية واشتمام رائحة مُتعِ القمع والظلم قد تبدو أحيانا أفضل من لبن وعسل الحُريّة. إنَّ هذا النوع من الخنوع هو نتيجة للاضطهاد، وقد عُولِجَ، حسب تأويل فالزر، في بيداغوجيا «سنوات التيه».

ويَعُدُّ «سنوات التيه» مُثْمِراً بالنسبة لفالزر، فهو يُعَبِّرُ فيه عن رأيه، المُستَمَد من المؤرخ ستانلي إلكينز، حول «المؤثرات السيكولوجية للاضطهاد». كما يتناول فيه القضية الشائكة الخاصة بتبرير العنف السياسي القاتل. يقومُ رأيُه على استخلاص النظرية الديمقراطيّة الليبراليّة الاجتماعيّة للموافقة السياسيّة منذ عهد سيناء وحلقات العجل الذهبيّ. ويَدَّعي فالزر أن معظم ما «تعلمه العبيد العبريون في مصر كان عبارة عن العبوديّة والخنوع»، ويَستخدِمُ أطروحةَ إلكينز المثيرة للجدل حول العبوديّة الأمريكيّة لإلقاء الضوء على التجربة العبرية للعبودية. وفقاً لإلكينز، تؤدي العبوديّة إلى عقلية العبيد: شخصية مدقعة، وصبيانية، وغير مسؤولة، ولها هيئة سامبو، العبد الذي يعمل قوادا لسَيِّدِه. ومن المفارقات أن إلكينز قد استمد هذه الفكرة من دراسات المحرقة النازيّة، التي بدورها— استُخْدِمت من قبل فالزر لإلقاء الضوء على ظروف العبيد اليهود المُحَرَّرين حديثاً. وسرعان ما عَدَّل فالزر هذا التفسير بإضافة تفسير بديل. قائلاً إنّ الصراع بين مثالية الزعماء ومادية التابعين، والحاضر والمستقبل، هو أمر شائع في المساعي السياسيّة. ولذلك، لا ينبغي عدّ العبرانيين المُحَرَّرين أنهم يزحفون بارتعاب وخنوع أمام عسر الحُريّة، ولكن على أساس أنهم مختلفون مع قادتهم حول ما يعنيه التحرير. وإلى حَدٍّ ما، تعلّم العبيد العبريون معنى الخنوع. لذا، فإن الغرض من تجربة التيه هذه

(1) Ibid., pp. 30-40.

هو تدمير عقليتهم المستعبدة تلك. كما تم تقديم الظروف السلبية للحرية (الحُريّة مِنْ) عندما حررهم الله من عبودية مصر. كما تُعدّ الظروف الإيجابية من أجل الحُريّة (الحُريّة لِ) الشيء الذي كان عليهم القيام به لأجل أنفسهم. فقد كان لا بد من تحطيم روح الخنوع من خلال الجهد الجماعي والقيادة القوية[1].

وبدلاً من تفسير عهد إبراهيم بوصفه بدايةَ القصّة التي -وفقاً لسعيد- تتطلب من فالزر الاعتراف بمصر بوصفها نموذجاً بدئياً لأرض الميعاد، فإنّه يتّخِذُ مصرَ العبوديّة العبريةِ نقطةَ انطلاقِه. وإذا كان لا بد لي أن أتفكّر في دوافع فالزر، فلا بد أن ثمّةَ صِلة لدوافعه بنوع القصّة التي يريد لقصّة الخروج أن تكونه، وهي أنْ تكون قصّة خطّيةً وتقدُّميةً. إنَّ التعاقب الذي يبدأ من مصر، ثم التيه، ثم أرض الميعاد تُلبّي ذلك الغرض. بيد أن التعاقب الذي يبدأ بعهد إبراهيم، الذي تُعدّ فيه أرض كنعان وعْدَا، ويأخذ سبيله إلى العبوديّة المصرية، وتجربة التيه وصولاً إلى حادثة الأرض الموعودة لا يخدم ذلك الغرض. يَجعلُ هذا التعاقب قصّة الخروجِ تبدو كأنها من روايات التاريخ الـ«وثنية»، والدوريّة وهو يسعى إلى تمييز هذه القصّة من مثل تلك الروايات. وبذلك يصبح بإمكان فالزر أن يُبَيِّن بوضوح، وهذا يعدّ جزءاً من نقد سعيد، مدى كون قصّة الخروج غربية ومدى كون «الكنعانيين» شرقيين. وعن طريق هذا التمييز، يُمكِن لفالزر استيعاب قصّة الخروج وتشبيهها بالنظرية السياسيّة الديمقراطيّة الليبراليّة والاجتماعية. وفي خطوةٍ أخرى للفصل والتمييز، وهو ما يُؤخذ أحيانا لوصف الحداثة الغربيّة، يُمْكِنُ لفالزر أيضاً أن يُفسر قصّة الخروج على أنها أخلاقية بدلاً من كونها كونية. وهذا يعني، أن قصّة الخروج تدور حول خَلْقِ ذَواتٍ أخلاقية بمفهومٍ ليبراليٍّ كانطيٍّ[2] واضحٍ وسهل التمييز. ولكن تُعدّ قضيةُ ما إذا كانت نقطةُ انطلاقِ فالزرٍ وتمايُزاتِه مُقْنِعَة أم لا، السؤال الذي سأترك بابه مفتوحا، ولكن، بالنسبة لسعيد، فإن هذه المسألة مغلقة ومحسومة.

وبالنسبة لفالزر فإن الأمور ليست مغلقة ولما يتم تسويتها بعد. ولذلك، حسب حجته، فإن تعليم هذه الذات الأخلاقية الليبراليّة والكانطية يبدأ في التيه. إذ تُعدّ اللحظة العالية (أو

(1) Ibid., pp. 45-54.

(2) Ibid., pp. 11-16.

المتدنية) في «إعادة تعليم وتأهيل» العبريين المحرَّرين حادثةً تختص بالعجل الذهبيّ. فقد كانت «مدرسةُ الروح الجديدة» –التسمية التي يُطلقها فالزر على البرية– مرحلةً صعبةً. إذ بدأ الناس بالتذمر، وتَذَكُّرِ رفاهيتهم في مصر، أو نسيان ما كانت عليه الأمور حقا. وخلال فترة، عمل العبريين، مع غياب موسى وبموافقة هارون ومريم، على تشييد عجل ذهبي، وهو إله مرئي، ليخفف من حدة مخاوفهم وقلقهم في مواجهة الحُريّة واللامرئي. وفور عودة موسى من سيناء غضب، وعمل على تحديد المذنبين، وأخضعهم فورا للإعدام الشنيع. وبناء على تفسير فالزر، فقد تم تطهير «الحركات الثوريّة المضادة». وتوقف التذمر، ونجح «الإرهاب الأحمر»، كما يسميه لنكولن ستيفنز؛ وأنْقِذَت الثورة. تُعدّ حادثة العجل الذهبيّ شائكة لدى فالزر، وهو الذي يصف نفسه على أنه يساري، وديمقراطي اجتماعيّ، وهو بلا ريب مناهض للينينية (نسبة إلى لينين). فما العمل؟ ما يحاول فالزر القيام به هو بيان الكيفيّة التي يمكن من خلالها عدّ التفسير الديمقراطي الاجتماعي لحادثة العجل الذهبيّ ممكناً، من دون إنكار مزايا قراءة لنكولن ستيفنز اللينينية. وإننا نادراً ما نجد سعيداً مقتنعا بتفسير فالزر الديمقراطي الاجتماعي. رغم ذلك فلا تتضح الأمور على نحو أفضل عندما «يقلل [فالزر] من أهميّة قصّة العجل الذهبيّ»، ويركز على دور موسى أنه معلّم وداعٍ أمام الله. ولا يَصْرِف فالزر النظر عن استنتاج ستيفنز حول العبرة السياسيّة للخروج («علي الكبار أن يموتوا»)، بقدر ما يُقَدِّمُ نصوصا أخرى تُشير إلى أن المغزى من القصّة تربوي بدلاً من أن يكون «تطهيرياً» purgegogy. ويُحقق فالزر ذلك جزئيا من خلال إلحاق، إن لم يكن محو، فكرة إلكينز «عقلية العبيد». فلم يكن العبيد العبريون عبيدا أذلاء فحسب، بل كانوا «عنيدين» جداً أيضاً. وما تم عدّه خنوعاً في القراءة التقليدية، وكـ «مصر التي في داخلهم»، يجب أن يُقرأ على أنه الروح الغَضُوبةِ للناس الأحرار والعاديين والديمقراطيين[1].

وتعدّ العلاقات الديمقراطيّة علاقات عهدٍ، بمعنى أنها تنطوي على إعطاء وعود وحفظها، ومداولات مشتركة، واستنتاجات، وأحكام، وأشكال مساءلة. ويعدّ عهد سيناء نموذج فالزر للتفسير الديموقراطي الاجتماعي الراديكاليّ الذي يريد إعطاءه عن قصّة الخروج. ويتم

(1) Ibid., pp. 53, 55-70.

إلقاء الناس المستعبدين بأمر الله في حالةِ طبيعية (حالة الحُريّة الطبيعية التي يضعها المُنظِّرون السياسيون الليبراليون)، حيث يقومون بإقامةِ عهدٍ مع الله ومع بعضهم البعض. وهنا يعترف فالزر بوجود صعوبة تتمثل في أن: الحُريّة الطبيعية ليست حقاً طبيعيّة، فهناك دائماً علاقات، ورتب هرمية، ومعايير. ولكنه بعد ذلك يُخفف من وطأة هذه الصعوبة عندما يكتب أنه، على الرغم من افتقار تفسير الحُريّة الطبيعية، التي يتقبل فيها جميع الناس العهد بحرية، إلى المعقولية السوسيولوجية، إلاّ أنه ذو معنى وحس أخلاقيين. هذه ليست حالةُ –كما يقول– شيوخٍ كبار يتحدثون باسم الشعب، أو أزواج لزوجاتهم، أو رجال لنسائهم. كما أنه يستشهد بـ مدراش لدعم قضيته، ولكن اقتباسه من سفر التثنية 29 لم يقنعني[1]. إذ إن هذا الاقتباس لا يتغلب على المشاكل المرتبطة بالجهود التي يبذلها ليستمد من قصّة الخروج الماضوية نظريّة القبول الليبراليّة، إن لم يكن واقعها الفعلي.

وبالنسبة لسعيد، يؤدي الاستيلاءُ على أرض كنعان إلى إفساد القصّة كاملة، ويحول دون أيّ تفسير ديمقراطي. وتعدّ استنتاجاتي مماثلة لتلك الخاصّة بسعيد. لذلك سأقدمها هنا، دون ترتيب، وفي منتصف تفسيرات فالزر لقصّة الخروج ونقد سعيد، قبل الاستئناف بسرد فالزر وسرد سعيد المُناقض.

وأنا أتفق مع سعيد حول كون تراث قصّة الخروج أكثر تعقيداً، وإشكالية مما قد يسمح به تفسير فالزر. كما أنني أتفق مع جوناثان بويارين الذي يقول إن القصّة أكثر تعقيدا مما قد تسمح به تفسيرات فالزر أو سعيد[2]. ومما لا شك فيه أن فالزر يقر بالطابع الانتقائي لتفسيره، بسبب عدّ كل تفسير أمراً انتقائياً، لأنه يسلط الضوء على بعض المواضيع ويستثني أخرى، وأنه كافٍ أو غير كافٍ بالنسبة لأغراض معينة. ولكن، إذا كان الغرض من الخروج والثورة هو تأكيد وتشجيع السياسات الثوريّة التي أصبحت ممكنة من خلال قصّة الخروج، عندها لا

(1) Ibid., pp. 75-76.

(2) Daniel Boyarin and Jonathan Boyarin, «An Exchange on Edward Said and Difference: Towards a Dialogue with Edward Said», pp. 626-633.

انظر:

Jonathan Boyarin, «Reading Exodus into History», *New Literary History* 23 (1992), pp. 523-554.

بد من فضح وانتقاد هذه الأجزاء من القصّة (على سبيل المثال، الاستيلاء على أرض كنعان) التي تبطل إمكاناتها الثوريّة. أما أولئك الذين قد يجادلون بأهميتها الثوريّة فيجب أن يقدموا مستوىً عالياً من الإثبات. كما لا يعمل فالزر على تلبية هذا المعيار بتمييزه بين التفسيرات اللينينية والديمقراطية الاجتماعيّة، وبين التبشيرية الثوريّة لقصّة الخروج. رغم ذلك، فإنّه يحاول التأكد من هذه الفروق في تفسيره لحادثة أرض الميعاد في ملاحظاته الختاميّة حول سياسات الخروج. ويتحدث فالزر عن ورطة سياسة الخروج والمسيحية السياسيّة في الفكر الصهيوني، الذي يعدّ صحيحاً دون أيّ شك. ومن الصحيح أيضاً أن المسيحية و«السياسة الثوريّة» مرتبطتان ارتباطاً عضويا مع قصّة الخروج نفسها. فسياسة الخروج هي حلقة الوصل. والمسيحية والثورة -لنستخدم استعارة توراتيّة- مثل القمح والحشائش. فإذا قَتَلْتَ الأعشاب ستقتل القمح أيضاً؛ فجذورهما متشابكة. ومن الصعب أن نفصلهما عن بعضهما البعض. وتشابههما مألوف وعائلي. وبناءً عليه، تعدّ قصّة الخروج قصّة ملهمة عن إمكانيات السياسات التقدمية. لكنها أيضاً قصّة محزنة عن التقدمية التي تم إجهاضها، والتي أخفقت وتواصل إخفاقها في سياسة النصر في الحرب والقتل الجماعي المُجازَينِ إلهيّا.

بيد أن فالزر لا يؤيد هذه الاستنتاجات. وربما -لا يوافق سعيد وبويارين عليها تماماً- ولكن ستكون أسبابهما مختلفة بلا شك. ويعدّ عدم قبول فالزر لهذه الاستنتاجات أمراً واضحاً في الفصل الذي يخصصه للحديث عن حادثة الأرض الموعودة، حيث -كما يلاحظ بجفاء- إن قوّة قصّة الخروج تتلخص في بدايتها وليس في نهايتها. ولهذا فهو يتكلم عن الثورة المجهضة بشكل أقلّ من حديثه عن الثورة التي نَمَت وأصبحت قديمة ومحافظة، التي فيها أصبحت ذكريات ما فعله الله (ويفضل فالزر أن يقول ما فعله الناس أنفسهم) قد أصبحت معتمة وسط وفرة الحليب والعسل. أما سعيد فيرى الأمور بطريقة مختلفة جدا. فهو يتحدث عن الإبادة الجماعيّة بناءً على الفعل التأسيسي لمملكة إسرائيل الناشئة. ولكن لا يمكن للاختلاف الصارخ في وجهات النظر هذه، ولاسيما في ضوء أدوارها كمؤشرات على العلاقات المعاصرة بين إسرائيل والفلسطينيين، إلاّ أن يؤدي إلى نزاع مرير.

ويؤكد فالزر على الطابع المزدوج لوعد سيناء: أن الله سيقود بني إسرائيل إلى «أرض الحليب والعسل»، وسيكون إلههم وسيكونون أمته المقدسة. وتُعد رؤى فالزر لافتة عندما أعاد النظر في مسألة الوعي المنقسم: مادية الشعب، الذين يؤكدون على الجزء الأوّل من الوعد، في مقابل مثالية القادة، الذين يؤكدون على الجزء الثاني. ومرة أخرى، يذكر التفسير اللينيني للهجرة، التي يختص الوعد الأوّل فيها بعقلية توحيد تجارة الجماهير، بينما يختص الوعد الثاني بالتطلعات الاشتراكية للطليعة. ويسأل فالزر عن التمييز بين المادية والمثالية، لما تؤكده بل لما تنكره: «أيّ أن هناك مثالية روحانية، ونظرية عالية من الحليب والعسل». وعلى عكس هذه النظرة، يضع فالزر نظريات لمادية عامة الناس، معلنين اتصالاً متكاملاً بين الوفرة المادية وغياب القمع.

ويعمل فالزر على تطوير موقفه في كتاب «ألبيرت كامو والحرب الجزائرية»، الذي يستجيب فيه لنقاد كامو، وتحديداً أولئك الذين طعنوا في شخصية كامو بسبب تضامنه مع ذوي الأقدام السوداء pied noir [وهم اليهود الذين ساندوا الاحتلال الفرنسي للجزائر]، ومجتمع المستوطنين المستعمرين الفرنسيين. ويصور فالزر أنّ الفروق بين كامو ومعارضيه كالفرق بين الازدواجية الأخلاقية المبررة جيداً والجمود العقائدي. وخلافاً لخصوم كامو، يمكن أن يرى الظلال الرمادية العديدة. «فقبل اتخاذ موقف معين، على المرء أن يجد وجهة نظر. أين؟ يقول معارضو كامو، بشكل قريب ومحكم جداً يصبح المرء مدافعاً؛ ويستجيب كامو، بشكل بعيد ومختلف جداً، يصبح المرء إرهابياً»[1]. هذه صيغة جيدة. ولكن ألا يزيد فالزر الطين بلة هنا؟ بالتأكيد سيرد معارضو كامو: عندما يقف المرء بشكل قريب ومحكم عندها يصبح مدافعا عن الإرهاب الكولونيالي الذي ترعاه الدولة. ويعدّ وصفا الإنسان المدافع والإرهابي لقبين يعملان على أفضل وجه عندما يتم تعديلهما. وإن غياب مثل هذا التعديل أمر مُهِمّ، لأن ما يرفضه أحد معارضي كامو -فانون على سبيل المثال- هو الدعاة المدافعون عن الإرهاب الكولونيالي الفرنسي. ومع احترامي لفالزر، إلاّ أن الخيار ليس بين الخطيئة العادية للمدافعين والخطيئة الاستثنائية للإرهاب، بل إنه يتعلق بخصوصية تاريخيّة

(1) Michael Walzer, *The Company of Critics*, p. 138.

لوجهة نظر أخلاقية لما يصفه دفاعاً عن قضية ما وإرهابا. فان القضية المركزية ليست عبارة عن مسافة نقدية، أو ترابط وانفصال، ولكن هي النوعية الأخلاقية لتلك المسافة. وإن معارضي كامو لا ينتقدونه لأنه يحب أمه، بل لما قصده بالحب وبسبب الاستنتاجات التي خلص إليها. وأعتقد أن فالزر كان محقا عندما سلط الضوء على ما عدّه كامو أنه تناقض بين الحب والعدالة وبين أمه والتحرير الجزائري. وأنا أتفهم تفسيره المتعاطف لموقف كامو، لأنّ العدالة دون الحب تعد ظلماً. ولكن ألاّ يدع ذلك كامو بعيداً بسهولة؟ ألم يكن هناك أيّ خيارات بين التخندق ضِدَّ قوات التحرير الجزائرية وإبادة ذوي الأقدام السوداء؟ ماذا عن المنفى؟ ألم يكن مجتمع ذوي الأقدام السوداء مثالاً كلاسيكياً للأقلية التي قال عنها فالزر، أنه ينبغي مساعدتها على المغادرة؟

لا أريد أن أقترح ضرورة تجاهل فالزر لهذه المسائل. فهو يعترف بهذه النقطة الأخيرة، مبدئيا، وبصيغة شرطية. ولعل نفي مجتمع ذوي الإقدام السوداء لم يكن المعادل الأخلاقي للإبادة الجماعيّة. ولربما كان المنفى خياراً أفضل من استمرار الهيمنة الكولونيالية. وربما أدى العنف الفرنسي إلى جعل وجود ذوي الإقدام السوداء في الجزائر أمراً مستحيلاً من الناحية السياسيّة والأخلاقية. ألم يجعل فوز جبهة التحرير الوطني الجزائرية إقامتهم مستحيلا على أيّة حال؟ ويعدّ سعيد مزاج فالزر المؤقت والشرطي قناعاً خبيثاً. فهل فالزر جاد في ذلك؟ قد يتصوره المرء كذلك. ألم يخطر بباله أن سِفر الرؤية الذي يربطه بانتصار حزب جبهة التحرير الوطني، من شأنه أن يكون نتيجة لـ 130 سنة من العنف الكولونيالي الفرنسي؟ إنه لا ينظر في هذا السؤال، بل ينظر إلى السؤال التالي «هل خرج كامو عن صمته وقال لشعبه إنّ الكفاح قد انتهى وعليهم المغادرة؟» قد يكون جوابهم نعم. ولكن مرة أخرى، قد يكون لا. ربما كان هذا مبالغة في الطلب من الكاتب، ولشخص مثل كامو. إن كامو فالزر هو عبارة عن ناقد متصل يرفض التخلي عن التزاماته عندما تسير الأمور «بشكل سيء». ذلك إن التضامن هو مبدأه الأوّل، ونادراً ما يتصور فالزر ظرفا يتطلب تحطيم شكل معين من أشكال التضامن. وبناءً عليه، فإنّه يفسر عملية كسر وتحطيم

التضامن، وبشكل نموذجي، مع التخلي عن والدة أحدهم وتسليمها إلى الإرهابيين[1].

يعمل فالزر على جعل الأمور سهلة على نفسه، ولكن على حساب حجة ضعيفة، عندما يكتب عن أن الناقد المنفصل يقف إلى جانب المضطهدين لأسباب عالمية مجردة، مع تجاهل رجال ونساء معينين. إن الناقد المنفصل الذي صوره هو عبارة عن رجل من قش. لا يوجد هناك معارضة مطلقة أو ضرورية بين العالمية والخصوصية كما يفترض فالزر. إن خصوصيّة وتحديد حالات معينة من القهر واحدة، وقد تؤدي بالمرء إلى تقديم مطالبات وادعاءات عامة (ادعاءات تتوسط بين العالمية والخصوصية)، عن تلك الأشياء التي تعد مخولة لأشخاص بوصفهم أشخاصاً. وفي أيّة حال، تعد بدائل فالزر عن الاتصال مقابل الانفصال –الذي يعدّ وجهة رأي مطلقة، خارجية، ومثالية– أمراً زائفاً. ولكن فالزر عاقد العزم على جعل الأمور سهلة لنفسه. لذلك، من دون الصدقات أو التأهيل، ودون أيّ حس للسخرية، فإنّه يتخذ خطاب الاشمئزاز لدي بوفوار وسارتر، الذي تعرض للاستفزاز من قبل ما عدوه قصر نظر معنوي وسياسيّ للشعب الفرنسي، كعملية استدعاء لوجهة النظر الخارجية المجردة، والمنفصلة. ومع نفور واضح، يستشهد فالزر باشمئزاز وسيمون دي بوفوار في الاحتفال باعادة انتخاب شارل ديغول في عام 1958: «كل هؤلاء الناس في الشوارع... كانوا قتلة. إن كنت كذلك أيضاً. «أنا فرنسي». لقد احرقت هذه الكلمات حنجرتي... مثل الاعتراف بالفساد البشع ولكن ليس عيبها أن دو بوفوار تصف هذه الفقرات»[2]. ولكن دو بوفوار، التي تتحدث عن نفسها وسارتر، ربما ترد قائلة: «أنا فرنسية». لقد أحرقت الكلمات حنجرتي... بسبب أنني فرنسيّة. بيس فالزر، ودي بوفوار يفعلان ما يفعله جميع النُقّاد العظماء، وخصوصاً عندما يكونون جزءاً من الطبقة المميزة، فهي لا تتحدث من الخارج، بوصفها غريبة، بل بوصفها دخيلة هامشية ترى ما لا يريد أن يراه الآخرون. ويعود السبب إلى أنها وسارتر ليسا من الغرباء، وليس من السهل عليهما التخلي عن علاقاتهما الفرنسية بالولاء الذي عّداه اشمئزازا لسياسات حكومتهما وسلوك مواطنيهما التابعين.

(1) Ibid., pp. 148-150.

(2) Michael Walzer, « Albert Camus's Algerian War», The Company of Critics, p. 140.

وعلى ما يبدو، فإن فالزر لم يضمر هذا الفكر. وبالتالي فإنّه يصور كامو ناقداً متصلاً من الطراز الأصيل الناقد، كما سيعدّه سعيد، الذي يضع التضامن مع العرق، أو الأمة قبل الانتقاد. كما أن الناقد المتصل ملتزم بمجتمع معين، وأن هذا التضامن يميز نقدها. ويعدّ كامو ناقداً متصلاً، وسارتر ناقداً منفصلاً. ويعدّ احتقار سارتر وسيمون دي بوفوار المصور للشعب الفرنسي –وفقاً لوجهة نظر فالزر– مثالاً على الانفصال. فإن قصد فالزر، وهو يستخدم دي بوفوار لتوضيح موقف يشترك به سارتر، هو مدى كون هذا المنظور بعيداً، ومجرداً، وسهلاً. ولا يوجد هناك خيارأت صعبة جداً، لأن الشيء الذي يجعل الخيارأت الصعبة مثل: التضامن، والالتزام الحقيقي لشعب معين، قد تم التخلص منه بشكل عرضي. وعندما يتم تخليص النفس من اتصالاتها التقليدية والعاطفية الخاصّة بالأسرة والأمة، عندها ستكون النتيجة عبارة عن المفاهيم الأخلاقية للطابع والشخصية العالمية الرقيقة، والتجريدية. ولكن تعدّ الأفكار من دون تعاليم الاتصالات التقليدية فارغة أخلاقياً. هل تعدّ الوصايا والتعاليم من دون المفاهيم عمياء أخلاقيا؟ لا يقول فالزر ذلك. ولكنه يعتقد أن سارتر أعمى أخلاقياً. وهكذا فقد كان سارتر على الأرجح «مرشحا للانضباط الإيديولوجي» بسبب عدم وجود مشاعر أخلاقية تضبط مبادئه المجردة وتكبحها. وفي لفتة سخاء، يلاحظ فالزر أن سارتر قد تجنب انضباطية الحزب الشيوعي، على الرغم من أن ملكاته النقدية كانت على خلاف ذلك في «التجميد العميق» الإيديولوجي. وبسبب سمعة دي بوفوار وسارتر، قال فالزر: «إن مأجوري الحزب، ممن كان اصطفافهم وراء الحزب غير مشروط، رأوا فيهما مثقفين من مثقفي البرجوازية الصغيرة». ولكن حالة الحرب الجزائرية مختلفة. فهناك، كان سارتر في أكثر حالاته تحليلاً وتجريدية، فاصلاً نفسه عن الشعب الفرنسي، مقدماً العون والمساعدة للأعداء، وداعماً، من دون معارضة، جبهة التحرير الوطني الجزائرية. لم يكن سارتر إرهابياً يفجر القنابل، ولكن انفصاله نزع منه الرؤية الأخلاقية اللازمة لإدانة ما رآه، أو حتى رؤيته شيئاً يستحق الإدانة[3].

وعلى النقيض من سارتر، لم يكن الانفصال مشكلة عند كامو، الذي ألزم نفسه ببقاء

(3) Ibid., 140-142.

مجتمع ذوي الأقدام السوداء، حتى وهو يدين تجاوزات السيطرة الكولونيالية. ويقدم فالزر صورة واضحة لكامو بوصفه شكلا يشبه سليمان، يزن إيجابيات وسلبيات الرجلين اللذين اختصما لديه، ثم يرجح بأسلوب أخلاقي حسن مطالبات مجتمعه. يدعو كامو إلى السلام عن طريق التفاوض، الذي من شأنه الحفاظ على مصالح مجتمع ذوي الإقدام السوداء كما رمزت إليه والدته. وأعتقد أن حجة فالزر قد أصبحت متوترة، ولاسيما في هذه المرحلة، التي لديها كثير من الأمور المتعلقة بدور كامو، وذوي الأقدام السوداء كوكلاءن لمشاركته في «قضية فلسطين». إن هذه النبرة التي أدركها سعيد، واضحة بشكل خاص عندما رسم فالزر التكافؤ الأخلاقي بين رغبة الوطنيين الجزائريين في الاستقلال، ورغبتهم في أن تحافظ حركة ذوي الأقدام السوداء الكولونيالية الاستيطانية على مكانتها في الجزائر. ويفسر فالزر حركة التحرير الوطني الجزائرية كفناء (دعونا نكون واضحين هنا، الإبادة الجماعيّة؟) لـ ذوي الأقدام السوداء التي كانت تصارع من أجل بقائها. وبناءً عليه، فهو يثني على رفض كامو الاختيار بين البدائل الكارثية المتساوية «للقمع» الكولونيالي وبين «العنف» الثوري. كما أنه يتساءل لماذا لم يخطر ببال كامو خيار التقسيم، وحل الدولتين. إن ذلك يبدو أمراً منطقياً له؛ نظراً لحقيقة «أن هناك أمتين تختصمان – الجزائريين الأصليين وذوي الأقدام السوداء[1]».

ومن الواضح أن الوضع الجزائري يماثل وضع فلسطين ودولة إسرائيل عند كل من فالزر وسعيد. ولكن يرفض سعيد افتراض فالزر أن المسافة الحرجة، والعلاقة الحميمة مع الناس التابعين لأحد الأشخاص استثنائيتين بشكل متبادل. ولكن ماذا لو كانتا كذلك؟ ألاّ تعدّ العلاقة الحميمة بين المرء وشعبه «انجازاً أقلّ قيمة»، في ظل ظروف معينة، من العزلة الخطرة، كما فعل سارتر، عند إدانة الشر الذي تعهدت به العلاقة الحميمة؟[2] ويدافع فالزر عن صورته التي رسمها لكامو كمفكر، والذي –في ظل ظروف صعبة– لم يسر على خط الحزب الرسمي، في حين يصور سعيد أنه يتبع الخط الفلسطينيّ الرسمي، من دون تذمر من المعارضة، في مواجهة الإرهاب الفلسطينيّ.

(1) Ibid., pp. 144-147.

(2) Said, «Canaanite Reading», pp. 99-102.

ويرد سعيد على وصف فالزر بالتالي:

> إنه يعدّ أقلّ دقة عندما كان يحاول وصف موقفي داخل المجتمع الفلسطينيّ. فهو يقول، إنهم في ورطة، ثم يرتكب الخطأ المعتاد في ربط المشكلة الفلسطينية مع عناء أناس كامو، الكولونياليين الفرنسيين في الجزائر. وعليه، نجد أن فالزر ببلاهته المميزة لم يكن قادراً على تحديد الفرق بين أمة عرب فلسطين الضحايا المعدمين من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن المستوطنين الفرنسيين الذين أثبتوا لأنفسهم مدة مئة وثلاثين عاما، أنهم بالقوة التي تمكنهم من حيازة منطقة ما وراء البحار التي كان مواطنوها الأصليون قد تعرضوا لإساءة المعاملة، والاستغلال، والقمع حتى نهض أولئك المواطنون وضحوا، وبلغ عددهم المليون شهيداً في عملية تحرير أنفسهم من المستوطنين الفرنسيين. لذلك نجد أن فالزر مصاب بالولاء الأعمى لإسرائيل، وبناءً عليه فإنّه يرى نسخاً متطابقة من المستوطنين اليهود في فلسطين في كل مكان، لكنه لا يستطيع أن يرى ضحاياهم[1].

إن «مايكل فالزر» -وفقاً لسعيد- «يجعل من كامو مثقفاً مثالياً -وتحديداً- لأنه يشعر بالغضب والارتعاش ويعارض الإرهاب ويحب أمه». ولكن لا يوجد أيّ من ذلك عند سعيد؛ فإن كامو ليس سارتر. فرواياته، على الرغم من كونها مقبولة، لا تعدّ انعكاسات شديدة الحزن عن حالة الإنسان، بل تدخلات ثقافيّة في «التنافس بين القوميّة الجزائرية والاستعمار الفرنسي» (الثقافة والإمبريالية، 93، 175، 348). ويعدّ كامو بالنسبة إلى النضال من أجل تحرير الجزائر فالزر بالنسبة إلى النضال الفلسطينيّ من أجل التحرر الوطني – وهو كلام سلس دفاعي لاستعمار الشعوب. وهكذا كانت مراجعة سعيد اللاذعة لكتاب فالزر الخروج والثورة. وكذلك كان تبادله الرسائل المرير مع فالزر. بالإضافة إلى إصراره على لعب دور سارتر، كما فالزر التابع لكامو.

---

(1) Michael Walzer and Edward Said, «An Exchange», pp. 257-258.

الملحق ب: تبادل الرسائل بين مايكل فالزر وإدوارد سعيد

هذه نسخة طبق الأصل من «سجال: مايكل فالزر وإدوارد سعيد»، جراند ستريت 5:4 (1986)، 246–259. (مستنسخ بإذن من إدوارد سعيد)

إلى المحرر:

–1–

يبدو أنّ الناس لا يحصلون على خصومهم السياسيين الذين يرغبون بهم دائماً. ويبدو أنَّ إدوارد سعيد غير راض بصفة خاصّة بشأن هذا الصدد، حتى إنه قد أورد أعداء يتناسبون مع مزاجه (مقال فالزر «الخروج والثورة: قراءة كنعانية»، جراند ستريت، شتاء 1986). فإن مواده هي عبارة عن كتبي ومقالاتي، وكل ما كتبته، في الواقع، منذ عام 1967. وأنا على استعداد بما يكفي للعب الجزء الذي أسنده سعيد لي، لكنني لست مستعدا للعبه وفقاً للسيناريو الذي وضعه، حتى لو كان السيناريو قد وضع مستندا على أجزاء من جملي. إنني أفضل جملي كاملة؛ وكذلك سياستي. إنَّ العدو الذي يريده سعيد هو انعكاس دقيق للذات التي يود أن يكونها: فهو كما هو في عقله بارد، منفصل، متشكك، نافر، علماني، شمولي، أيّ نموذج المثقف الحديث، يجب أن أكون دافئاً، وجدانياً، باطنياً، دينياً، ضيقاً، أيّ: دراسة حالة لخيانة المثقفين. لكنني لن أؤدي هذا الدور.

في أثناء إعادتي لتفسير كتاب سعيد؛ مسألة فلسطين، فإنني أميل إلى الاعتقاد أنه أفضل عدو لنفسه: إنه لا يحتاج لي. ولكنني أمكّنه من إدراك وجود مشكلة، حتى لو لم يستطع أن يعترف أنها مشكلته أيضاً. فإن الجهد المبذول للحفاظ على قدر من الالتزام لمجموعة من الناس، وقدراً من الاستقلال عن المجموعة نفسها، يواجه مصاعب مستمرة. ويمكن قول الشيء نفسه، بالطبع، عن حب الرجال والنساء؛ فإن ذلك ليس حجة ضِدَّ الحب، ولا ضِدَّ الالتزام. ولكن من المهم أن نكون قادرين على الحديث عن الصعوبات. ومن الواضح أن سعيداً لا يمكنه أن يفعل ذلك في قضيته الخاصّة، ولا يستطيع أن يفعل أيّ شيء أكثر

من الكاريكاتير الذي وضعته. ورغم ذلك، فإنّه يثير أسئلة صعبة، حتى إنه يلمس بعض الأماكن الحساسة. لذلك سأحاول أن أشرك حججه -كلما استطعت العثور عليها تحت سوء نية هجومه العنيف. ولكن أوّلا، أنا خائف من أنه لا بد لي من الرد على الهجوم. ومن أجل تكوين سجالات عادلة، علي وضع الأمور في نصابها.

-2-

ولا بد من كلمة أولى عن الأساليب: كيف يقوم المرء ببناء صورة العدو التي يودها؟ وسوف آخذ مثالا صغيراً، لكن ممثلا لنهج سعيد. «في عام 1972»، كما يكتب، «جادل [فالزر] أنه في كل دولة سيكون هناك جماعات (هامشية للأمة) التي ينبغي (مساعدتها على الرحيل)». ويستمر قائلاً إنَّ هذه المناقشة «تستشرف قبل عقد من الزمان الصرخات الدموية لكاهان: يجب أن يرحلوا»، وهكذا فهي تقدم دليلاً لقوميتي الضيقة ونشوة الانتصار، والمدى الذي فيه كنت قد نسيت «كنعانيي» العالم. وأشير هنا إلى مقال لي نشرته في مجلة المنشق Dissent المعارضة (صيف 1972) عن «القوميّة والأممية، واليهود». وهذا هو الجزء الأكثر جوهرية الذي كتبت فيه حول المسألة الوطنية، وعندها كان المثال، وإن بدا صغيراً، غير هين. وسوف أقتبس من مقالتي الخاصّة بإسهاب، لوضع حجتي ووضع العبارتين (أدناه) التين شكل سعيد منهما حجة سيوّد لو قمت بصياغتها.

وتتلخص القضية الفورية في: «أن التحرر الوطني يهدد كل الأقليات الذين يجدون أنفسهم محاصرين داخل حدود دولة جديدة، وجها لوجه مع المجتمع المحدد للعمل، وحريصين على تأكيد هويتها الجماعيّة». وبسبب مثل هذه المجموعات، كتبت «لا يكفي الدعوة لاستقلال هذه الدولة أو تلك الأمة المضطهدة، على الرغم من أن ذلك هو بالتأكيد الشيء الصحيح الذي يتعين القيام به. فدائماً ما يتم اختبار الفضيلة السياسيّة للمرء من قبل الأمة الآتية في المستقبل. كما أن كل عمل من أعمال التحرير يجعل من العمل القادم أكثر ضرورة، إذا تم تجنب الجريمة والقسوة... ومن ثَمَّ، تتطلب حرية العراق حرية كردستان، وتتطلب حرية

نيجيريا حرية بيافرا، وحرية الباكستان حرية البنغال. وبالمثل، فإن حرية إسرائيل تتطلب حرية فلسطين، وعلى العكس من ذلك بالنسبة لأولئك اليساريين الملتزمين بتحرير فلسطين، فحرية فلسطين تتطلب حرية إسرائيل».

ولذلك فمن الضروري رسم خطوط جديدة على الخريطة: «هنا هي الحقيقة العامة للإنسانية المعاقبة: فالحدود الجيدة تصنع جيرانا طيبين. والحدود الجيدة، في وقت تتزايد فيه العداوات الوطنية، هي خط وضعه الناس المختلفون على جوانب عدة. أنا لا أريد أن أدعي أن هذا أكثر بكثير من الحد الأدنى للموقف الأخلاقيّ. لا يوجد، في الواقع، أيّة وسيلة مقبولة لجعل الجميع يحصلون على الجانب الصحيح من الخط. إذن، «هذا يعني أنه بعد عملية وضع الحدود، فإنّه من الضروري الاستمرار بالكفاح من أجل حقوق الأقليات، والمساواة في الحماية، وجميع الضمانات الليبراليّة داخلها، ثم التعاون الاقتصادي والسياسيّ عبرها».

ولكن يتطلب كل من الصدق والواقعية شيء أكثر من هذا لأنه «مهما فعلنا، يعدّ بناء الأمة في الدول الجديدة صعبا على المجموعات الهامشية للأمة (وصغيرة جداً ومتناثرة لكي تنفصل عن الأمة)، كأولئك الأجانب الموجودين في العالم الثالث، على سبيل المثال اليهود، والدول المحاذية لشرق المتوسط التي تمتد من تركيا إلى مصر، والهنود، والصينيين، أو مثل المستوطنين الفرنسيين في الجزائر. فبالنسبة لهم، في كثير من الأحيان، يمكن الحد من الخشونة قليلاً، لكن لا يمكن تجنبها. وأحيانا، يمكن تمهيدها عن طريق مساعدة الناس على المغادرة ممن يريدون ذلك، مثل هنود كينيا وتنزانيا، وكولونيي شمال أفريقيا، ويهود العالم العربي. لا شك في أن هذا هو بمثابة هزيمة للأممية الاشتراكية، كما هي الحال بالنسبة لليبرالية العادية، ولكن رفض المساعدة قد يؤدي إلى هزيمة أسوأ من ذلك».

لقد كانت تلك ولا تزال وجهة نظري وهي: أنني كنت مدافعا عن تقسيم فلسطين القديمة قبل عام 1967، وما بعدها، وما زلت. إن مساعدة الناس على المغادرة شيء أدافع عنه كملاذ أخير، وليس بديلا عن التحرر الوطني. ولم يبذل سعيد أيّ جهد جدي لتقرير هذه الحجة. هل يفسر ذلك؟ لا يعدّ حتى التفسير نشاطا متميزا تماماً عن التفسير، وحتى التفسير الكنعاني.

فباستخدام عبارات مائلة، فإنّه يبني حجة جذرية على خلاف مع ما كتبت. ماذا يمكن له أن يفعل غير ذلك، لأن ما كتبته لا يتناسب مع نموذج العدو الذي يود امتلاكه؟ وأنا أسمي هذا الأسلوب اختراعاً عدائياً[1].

أما الأسلوب الثاني لسعيد فهو الإسناد الضار: فإنّه مراراً وتكراراً ما يثق بالآراء التي أعارضها، كما لو أنه لا يمكن أن يصدق -نظراً لخياناتي الفكريّة- أنني حقاً أعارضها. وبسبب أنني لم أستطع معارضتها من دون تكرارها، فإن الاقتباسات الضرورية متوافرة دائماً. لذا، عندما يقول أنني في كتاب الخروج والثورة، أضفي «الخلاص» على «دخلاء الخروج» وأرتقي بهم إلى «حالة الوكلاء الملهمين أخلاقيا»، وأن القراء الذين لا يعرفون هذا الكتاب سيكون من الصعب عليهم تخمين (إلاّ إذا كانوا يعرفون سعيداً) أن هدفه الرئيسيّ هو معارضة السياسات التعويضية والخلاصية والملهمة إلهيّا. وهناك، بالطبع، المفهوم الذي يتم فيه افتداء الإسرائيليّين وهو: أنهم أخرجوا من العبوديّة – وهذا هو المعنى الأصليّ للكلمة. وأنا أحاول العمل على تفسير القصّة التي على أساسها يعدّ ذلك المعنى الوحيد الذي يتم استبداله. لكنني لا أدعي، أن هذا هو التفسير الوحيد الممكن للنص، بل بالتأكيد لا يعدّ الأمر كذلك، فبين المسيحيين واليهود المؤمنين فان الأمر المهيمن واحد، وهو عبارة عن تفسير بديل، وإن لم يكن غريباً، وكان يستخدم في الماضي، وقد قصدته لكي أستخلص من التقليد بعض الأفكار والحجج التي تدعم هذه السياسة الدنيويّة المحدودة. وقد يعتقد سعيد أن هذا مشروعاً لا قيمة له أو ميؤوس منه؛ ومع ذلك عليه إدراك ماهيّة ذلك المشروع[2]. لكنه يصر على التظاهر أنني اعتمدت سياسة «تعتمد على الله»، وأن ذلك يتوقع «انتصارات في العالم

(1) اعتمدت المنهج نفسه في اثنين من كتبي، كتاب ***Just and Unjust Wars***، وكتاب ***Spheres of Justice***، ولكن سعيداً يخرج بثرثرة حول هذين الكتابين لدرجة أني أعتقد أنه لم يطلّع عليهما البتة. فهو على أية حال على قناعة أنهما جزء من الاستراتيجية الصهيونية نفسها. لكم أتمنى أحيانا لو أني كنت أحادي العقل!

(2) لسعيد قراءته الخاصة للنص، التي صُمِّمت أيضاً لتخدم غرضا سياسيا. لا أدري فيما إذا كان عليّ أن أضحك، أم أبكي إزاء تأكيده على أن الإسرائيليين Israelites في مصر كانوا طبقة «كومبرادورية» comprador. في الحقيقة، كان بإمكان المصريين فحسب أن يكونوا كومبرادوراً في مصر: تُشير الكلمة إلى الوكلاء السُذّج خارج الاهتمامات الماليّة. من الممكن أن يكون مقصد سعيد هو تحديد الإسرائيليين الذين لهم اهتمامات خارجية – وهم كانوا فعلاً، قبل 3500 سنة، تحت سيطرة التمويل الدولي. ذلك هو سبب أنهم كانوا «أهدافاً للغضب المحلي والإحباط»، وهذا تلطيف جميل لاستعباد الدولة.

التاريخيّ الخارجيّ». إن ذلك مزحة سيئة؛ لأن أولئك النشطاء السياسيين الذين يعتمدون على الله ويستبقون مثل هذه الانتصارات، يعتقدون أنني قد كتبت كتاباً شريراً خطراً.

مثال آخر: يبدأ سعيد حجته أنني لا إدرك المغزى الكامل من غزو كنعان. كما أنني أتجنب الآثار المترتبة على حقيقة أن الكنعانيين قد تم «استبعادهم من عالم القلق الأخلاقي». إن الجملة المنقولة أو المقتبسة هي في الواقع لي، وهي تصف بدقة معنى النصّ الإنجيلي. ويعمل سعيد بحلول نهاية مراجعته، إلى عزو هذا المعنى لي بغموض بعض الشيء: فقد أؤمن به نفسي أو ربما أتعاطف مع أولئك الذين يؤمنون به. في الواقع، إنني الخصم السياسي لأولئك الذين يؤمنون به، كما يعلم هو بالتأكيد. في هذا الكتاب أحاول أن أبين كيف أن المفسرين الحاخاميين لهذا النصّ قد احتالوا على الأمر (بحجج بارعة وغير قابلة للتصديق) للسماح بعودة «الكنعانيين» إلى عالم القلق الأخلاقي، كما إنني أهاجم الأصوليين المعاصرين الذين من شأنهم استبعادهم مرة أخرى. إنني لا «ألوم» هؤلاء المعاصرين «لكونهم شديدي الأصولية» (كما لو أن هناك طريقة صحيحة لاتخاذ النصّ حرفيا بمثابة دليل للعمل)، وبطبيعة الحال، فإن الأصوليين يفسرون النصّ بشكل صحيح. والسؤال هو ما إذا كان النصّ هو الذي يعكس الشكل الأقرب للدين اليهوديّ، أم هل هو التقليد التفسيري اللاحق، الذي يعطي الشكل المطلوب لما نسميه الآن اليهوديّة، وهذا هو الخيار الذي يمكن الوثوق به والدفاع عنه. وهذا ليس –طبعاً– سؤالاً موجهاً لإدوارد سعيد، ولا ينبغي أن يكون. إنه جزء من جدالي مع اليهود الآخرين. وإن جل ما أطلبه هو أن يعترف بهذا الاختلاف. ولكن، مرة أخرى، لا يستطيع أن يفعل ذلك، فهو يصر على أن أعداءه، جميعاً، هم عبارة عن أصوليين معلنين أو غير مكشوفين، وهو عازم على إزالة الكنعانيين/الفلسطينيين من الأراضي المقدسة. وبالنسبة لأنصار اليهود في إسرائيل، فإن هناك سياسة واحدة فقط، ونحن لا نستطيع أن نصممها لأنفسنا؛ فقد صممها لنا سعيد في صورة غضبه.

-3-

هناك أمر أكثر خطورة، جعله سعيد فاعلاً دون إنكار موقفي السياسي. فلربما لم أكن يقظاً بما يكفي لمخاطر سياسة الخروج، ولربما أني لا أؤكد بما فيه الكفاية على الشخصية «الانتصارية» للقصّة التوراتية، وربما أنا لا إدرك قسوة الرجال والنساء الذين يعتقدون أن الله إلى جانبهم. وربما تعدّ مثل تلك الاتهامات موجهة إلى حَدٍّ كبير ضِدَّ كتاب سعيد الاستشراق من جانب النُقَّاد اليساريين والعلمانيين في العالم العربي (انظر إيمانويل سيفان، «إدوارد سعيد وناقدوه العرب»، دورية القدس، ربيع 1985). فإنهم يجادلون أن سعيداً يقلل جذرياً من أهميّة ومخاطر المعتقد الدينيّ في السياسة العربيّة المعاصرة وفي العالم الإسلامي عموما. (فإن دعمه المبكر لآية الله الخميني يوحي أنهم قد يكونوا على حق). الآن وقد تبنى هذه الانتقادات ومررها لي. أنا لست بممتن. فقد كانت مصممة خصيصاً له. لأنه لم يبذل أيّ جهد لإشراك الحماس الدينيّ للعرب المسلمين المعاصرين، في حين كان كتاب الخروج والثورة على الأقلّ جهداً للاشتباك مع الحماسة الدينيّة لليهود المعاصرين.

ولكن ربما تكون المشاركة المناسبة معارضة مطلقة، وهي رفض ليس من جانب الأصولية فقط، ولكن من التقليد الدينيّ كاملاً. وبوصفه [سعيد] عضواً في الأقلية المسيحيّة الفلسطينية، فإن ذلك يضعه وجها لوجه مع الإسلام المتشدد على نحو متزايد، الأمر الذي لا مفر منه، وعلى الرغم من أنني لا أعرف أنه قد ألب عليه علنا بناء على رفاقه المسلمين في منظمة التحرير الفلسطينية. ولكن هذا لا يعدّ سبباً طبيعياً لي، بسبب الطريقة التي تتقاطع فيها اليهوديّة، وتحدد جزئيا ثقافة اليهود. ويعدّ التقليد الدينيّ ساحة قتال، فمن المنطقي الانضمام إلى المعركة. ويقول سعيد مرة أخرى في كتبه وفي استعراضه لكتابي، إن الصهيونية كانت حركة دينيّة «في المقام الأوّل». فقد كانت كما يعلم كل باحث في تاريخها، غير متدينة وقد كانت في كثير من الأحيان، وبين كوادرها اليساريين مضادة للدينية. لكنها قد أنشأت الدولة اليهوديّة، التي أصبحت فيها النصوص التاريخية الخاصّة باليهود هدفا للتفسير والنقاش، تماماً كما في النصوص التاريخية للعرب في كل دولة عربية.

إن المعركة على التقاليد اليهوديّة هي معركتي، وهذا يعني أنني مفكر ضيق الاهتمام. لكنها على الرغم من ذلكَ معركة: فهي لا تنطوي، كما تهمة سعيد «تماهي المرء مع شعبه من أجل الولاء والترابط». فلربما كان سعيد يكتب هنا بضمير معذب، متذكراً كتابه عن فلسطين، الذي ينتهي فصله الأوّل بهذه الملاحظة الميلودرامية: «بعبارة أخرى، سيكون هدفي هنا هو فتح باب النقاش عن قضية فلسطين إلى الواقع شديد الإنكار والقمع، الخاص بالعرب الفلسطينيين، وأنا نفسي واحد منهم». أما بقية الكتاب فهي مثالٌ على كيف يمكن للمرء -مع المهارة والعاطفة- التماشي مع شعبه؟ ينتقد سعيد أيّ شخص آخر في العالم، ولكن ليس منظمة التحرير الفلسطينية وقياداتها الأساسيين و«على رأسهم ياسر عرفات؛ الشخصية السياسيّة التي واجهت كثيراً من سوء الفهم والافتراء». ويعرف سعيد شعبه عندما يكونون في ورطة، ومن أجل الولاء والترابط، فإنّه يعمل على مس الخط الرسمي.

إن هذا ليس نوع السلوك الذي أردت أن أوصي به في مقالتي عن كامو (Dissent، المنشق خريف 1984)، ودفاعي عن «الناقد الملتزم». فالناقد الملتزم ناقد؛ فالصفة تعدل ولا تلغي الاسم. ويعدّ كامو مثالاً مفيداً، لأن شعبه -الفرنسيين الجزائريين- كانوا حقا في مأزق، ومع ذلك لم يسيروا على الخط. لذا فإننا نمتلك «الحق والواجب»، لقد كتب في عام 1958، «لنقل إن المعارك والقمع العسكري، التي كانت إلى جانبنا، قد اتخذت جوانب لا يمكن أن نتقبلها. فالإجراءات الانتقامية ضِدَّ السكان المدنيين، واستخدام التعذيب يعدّان من الجرائم التي نشترك بها جميعا. كما أن حقيقة أن مثل هذه الأشياء يمكن أن تحدث بيننا، هي إذلال علينا مواجهته من الآن فصاعدا... ففي اللحظة التي يتم فيها تبرير [مثل هذه الأساليب]، ولو بشكل غير مباشر، لن يكون هناك قواعد أو قيم أكثر؛ فإنّ الأسباب جميعها جيدة على حَدٍّ سواء، وإن الحرب دون أهداف، أو قوانين تجيز انتصار العدمية». إن لغة كامو قاسية بعض الشيء، وإن حجته ليست حادة سياسياً كما أود. وحتى الآن ما زلت أبحث عن تصريح واضح عن الإرهاب في كتاب سعيد فلسطين، وإن أفضل ما وجدته هو هذه الجملة الغامضة، التي تأتي في منتصف فقرة عن الدفاع عن العقائد المسيحيّة: «مجردا من سياقه، فإن فعل اليأس الفلسطينيّ يبدو مثل القتل المتعمد – لأنني في الحقيقة قد فكرت في أن العديد من أعمال

المغامرة الفردية (الخطف، والاختطاف، وما شابه ذلك) هي أعمال غير متوازنة، وآخرتها لا أخلاقية، وهي عبارة عن تدمير غير مجد». أما الجملة التالية، كما هو متوقع بما فيه الكفاية، تبدأ بـ «لكن...». فأنا سأبدأ الطريقة نفسها: لكن ماذا عن كل هذه الأعمال الإرهابية، التي لم تكن «مغامرات فردية» بل أجزاء من استراتيجية منهجية لمنظمة التحرير الفلسطينية؟ حول هذه، لم يكن عند سعيد شيئاً ليقله، فقد ادعى أنه لم يكن هناك مثل هذه الاستراتيجية. مَن هو المذنب عن «هذا الهراء الرثائي»؟

للاتصال أخطاره، ويمكن أن تتضح من مهنة كامو (أو مهنتي)، وكذلك مهنة سعيد. ولكن -كما يجب أن يعرف- هناك أوقات يكون فيها الاتصال، بأخطاره، ضروريا من الناحية الخلقية. ولكن السؤال الحقيقي كيف يمكن للشخص أن يقوم بذلك الاتصال؟ لا، يقول سعيد، فإن السؤال الحقيقي هو، بمن يتصل المرء؟ وبالطبع فإن المسار الآمن من الناحية الأخلاقية هو أن تكون واحدا من «الكنعانيين»، كما لو كان القمع دائماً يصنع من أجل الفضيلة. «إذاً ما زال اليهود عديمي الجنسية، ومحتجزين في معازل»، يقول سعيد، «لا أعتقد أن فالزر سيتخذ هذا الموقف نفسه». مرة أخرى، قد يكون على حق، على الرغم من أنني لا أرى أيّ شيء أود تغييره في الجدال حول القوميّة الذي قدمته في عام 1972، والذي اقتبست منه على نطاق واسع أعلاه. فإنا لم ننس انعدام الجنسية عند اليهود عندما كتبت هذه الأسطر، ولا أود أن يبقى الآخرون دون دولة بعدما حصل اليهود على دولة خاصّة بهم. ورغم ذلك، أستطيع طرح سؤال أكثر صعوبة على نفسي: لنفترض أن اليهود مايزالون بلا دولة، وكانت الحركة الصهيونية تحت قيادة رجال مثل عرفات وحبش، وأبو موسى، وكانت ملتزمة بسياسات مثل سياسة منظمة التحرير الفلسطينية. هل سأكون قادراً على الاستمرار على موقفي من الانتقادات الداخلية؟ لا أعرف، فأنا لا أشعر بثقة فيما يخص قيمي في مثل هذه الحالة، وفي هذا الشأن، لن أكون ميالاً إلى أن أكون منتقداً جداً لإدوارد سعيد. فعندما يتم تمثيل التحرر الوطني بشخصية مقنعة، ماذا عسى المفكرون القوميون أن يقولوا؟ فحتى المظلومون هم بحاجة إلى منتقديهم، ولكن الدور صعب ومؤلم. فإنّه من الأسهل كثيراً أن نلوم الآخرين لعدم معارضة القمع مع ما يكفي من الطاقة والحماس.

ولكن اسمحوا لي أن أعود إلى حالتي الفعليّة: يمتلك اليهود دولة، وما زلت أعتقد ذلك في مجال حقوق «الأمة التي تأتي فيما بعد» ولكن الدولة اليهوديّة أكثر تعرضاً للخطر مما يعترف به سعيد، وبالتالي تعدّ الاعتقادات أكثر مبدئية مما أود أن تكون. فأنا أؤيد حركة السلام في إسرائيل (السلام الآن) – وأستمر في البحث عن تحرك مماثل في صفوف الفلسطينيين. وإنني أنتقد العمليات الانتقامية الإسرائيلية، وأبحث عن النقد الفلسطينيّ للإرهاب. وإنني أدافع عن التحرر الوطني، لكنني أصر في الوقت نفسه على ضرورة إزالة القناع. أريد أن أكون متأكداً، أن إصرار سعيد أن جميع الصهاينة هم (حقاً) متشابهون لا يطمئننا بأن وجه «التحرير» ليس هو نفسه وجه المضطهد الجديد.

مايكل فالزر

معهد الدراسات المتقدمة

برينستون، نيوجيرسي 08540

ويرد إدوارد سعيد:

يقول مايكل فالزر إنني جعلته عدوا لكي يتناسب هذا الوضع مع نفسي. إنه محق. لقد كنت أحاول النقاش مع صهيوني خطير، يعدّ إلى حَدٍّ ما مسؤولاً فكرياً، وهو شخص على استعداد للاطلاع عن كثب على عواقب الخروج بوصفه نصاً مؤسساً لتلك السياسات «الدنيويّة»، «والمحدودة»، و«الراديكاليّة» في فلسطين القرن العشرين وفي أماكن أخرى. فقد أثبت فالزر أنني كنت على خطأ من خلال استجابته المتسكعة، التي لا تعدّ جدية وغير مسؤولة، ولا تنم عن دراية. وإن أسوأ من الخيال الذي صنعته، هو أن فالزر لم يجب جواباً واحداً على الانتقادات العديدة الخاصّة بكتابه الخروج والثورة، وأنه لا يضيف إلى تكلفاته المبكرة بوصفه مفكراً سياسياً.

وبعيداً عن الإيحاء بأنه كان شديد الاتساق في آرائه، فقد أشرت في واقع الأمر إلى سلاسل

من التناقضات في كتاب قصّة الخروج والثورة، الذي جعلته غير مفهوم كما قدمت الفلسفة السياسيّة العامة، ولكن هذا لا يعني أنه غطاء يسترجع انتصارات الجيش الإسرائيليّ. ما هو المعنى الحقيقي للسياسات الراديكاليّة العلمانيّة المعتمدة اعتماداً كبيراً على مفهوم الفداء (الذي كان معناه الأوّل هو عبارة عن التحرر من الخطيئة)، بالإضافة إلى سلطة الكهنة واللاهوت؟ كيف يمكن للمرء الخروج من مصر للذهاب إلى الأراضي الموعودة التي كانت مأهولة بالسكان، والاستيلاء على تلك الأرض، واستبعاد المواطنين عن القلق الأخلاقي (في كتابه، لم يشر فالزر أبدا أنه قد واجه أيّة صعوبة مع ذلك الاستبعاد، فهو يقول في رده في أنني بالتأكيد أعرف بالضبط عكس ذلك، كما سنرى)، قتلهم أو طردهم، وتسمية كل ذلك بـ «التحرير»؟ هل صحيح أن الخروج عبارة عن النصّ الغربي العظيم للتحرير، أو أن العبرانيين القدماء في مصر كانوا من الرقيق، وحيدين في العصور القديمة، وقد ناضلوا من أجل التحرر؟ لقد حاول فالزر أن يكون ذلك بطرق كثيرة جداً، متمنياً أن يبدو حاسماً وجذرياً بشكل معقول، مع رفضه الاعتراف بالتواطؤ بين سياسة الخروج والسياسات الاستبعادية الأكثر دموية التي تستخدمها إسرائيل. هل يمكن أن يكون نقد فالزر «الملتزم»، والذي سبق أن أعاد تأهيل رفض كامو في إدانة الاستعمار الفرنسي، مخصصاً بوصفه نَصّ مجتمع منزلي، للصفح عن إيديولوجية إسرائيل الخاصّة بالانفصال العرقي أو الدينيّ والقمع المنهجي للشعب الفلسطينيّ الذين ينطوي عليهم هذا الفكر؟

لا يمكن لأحد أن ينكر أن النُقّاد ينتمون إلى مجتمع ما، ويعملون في مجال ما، وأنهم متصلون مع الناس. إن ما لا يستطيع فالزر رؤيته هو أن هناك فرقا كبيرا بين الترابط المعنوي للناقد مع المجتمع الذي يقمع به، والناقد الذي يتلخص اتصاله مع المظلومين. وفي حالة فالزر، فقد كان هناك فرق بين الصهيوني غير الشكاك، الذي حالف نفسه برمجيا مع الأفكار والمبادئ إذا تم إطالة اضطهاد إسرائيل لـ «غير اليهود»، على الرغم من أنه في بعض الأحيان يدعي خلاف ذلك. وهذا هو بيت القصيد وإن عمى فالزر الأخلاقي الرائع لهذا الفرق هو الأمر الذي يدمر جهودي باستمرار.

لقد حافظت في تنقيحي لكتابه على مستوى خطير من الخطاب، فقد بدا لي إثارة المشاكل المهمة، والتي لم تحل حول أهميّة دور المثقفين، والواقع المعاصر والإيديولوجيات القديمة. ومع ذلك يتجاهل فالزر كل هذا، ويضع كل قضيته على الاقتراح الوحيد الذي يسميه أسلوبي، والثاني على عدد كبير من الشكاوي المذلة غير المتماسكة إلى حَدٍّ كبير ضِدَّ أحد كتبي، وخلفيتي، وشخصيتي. وبالتالي فإنّه سيجبرني على المهمة المقيتة في التعامل معه، وهل هناك أيّ مستوى أكثر ملائمة للتحليل؟

منذ أن قام بإيلاء الكثير من الأهميّة له [فالزر]، دعونا ندرس ونختبر الدحض الذي حاول اتخاذه للتهمة المتعلقة أن وجهات نظره في عام 1972 قد استشرفت رسالة الحاخام كاهان للفلسطينيين، وأنه لا بد من طردهم من إسرائيل. ويدعي فالزر أنني أسيء تصور آرائه، وأنني أفشل في وصف تعقيداته المختلفة، إلخ، لذلك نجده يدحرج كل شيء من جديد:

فالناس على الجانب الخطأ من الحدود الجديدة، والتهميش لبعض المجموعات العرقية، وحطام الدولة بعد التحرير، وهلم جرا. ولكن بعد أن اقتبس عن نفسه بشكل ممل ومطول، فإنّه يتوقف بحذر عن الاقتباس عندما كتب مقاله عام 1972، الذي فيه حصل على هدفه المحدد والحقيقي: «لقد كنت أتحدث عن اليهود والعرب دوماً، على الرغم من أنني استخدمت أسماء وحاولت الإدلاء بحجة أكثر عمومية». ممتاز، لقد كان يتحدث عن الدولة اليهوديّة الجديدة، وسكان فلسطين القدماء الذين اتفق أن قبض عليهم وهم في الجانب الخطأ من الحدود الجديدة، وكانوا هامشيين لإسرائيل. في إسرائيل، ما هي المجموعة في عام 1972، أو في عام 1986 الخاصّة بهذه القضية، التي لديها القدرة على «مساعدة» المجموعة الأخرى على المغادرة، هل هي يهود إسرائيل أم عرب فلسطين؟ وفي حين يعبر عنها الحاخام كاهانا بصراحة، «عليهم الرحيل»، فإن فالزر يضع هذه المسالة في صوف ناعم كالقطن، «يجب مساعدتهم على مغادرة البلاد». كملاذ أخير، طبعاً!

يقول فالزر إن التقسيم هو ما يؤمن به كما لو أنه أراد أن يعلي من مبدئه القائل: اغز- تَسُدْ، لكن باستخدامه كلمة لطيفة. ولكن ما هو الشيء الذي، بخلاف الأمر الإلهيّ والقوة

العسكرية، يعطي له الحق في الوصاية على تقسيم فلسطين، ضِدَّ رغبات غالبية سكانها؟ هل القوميّة الثنائية والتعددية التافهة بقدر تفاهة الأهداف التي يجب محاربتها، وفي أنه علينا العودة إلى الدخن (نبات حولي) الدينيّ؟ ما هو ذلك الأمر السحري والفعال عن التقسيم، عدا أنه في فلسطين القرن العشرين سُمح لليهود الأوروبيين أن يصلوا إلى هناك، ويطردوا السكان الأصليين فيها، وهو نوع من السلوك الذي له تقدم قصّة الخروج نموذجا سابقاً يحتذى به؟

لإعطاء الطرد محتداً أصيلاً، يعود فالزر إلى العهد الجديد في الكتاب المُقَدَّس، ويعني هذا طبعاً الارتقاء به إلى حَدٍّ ما، ولكن من وجهة نظر الضحية فإن مثل هذا «التقسيم» القسري لا يزال مغتصبا. ولا يقف التقسيم عند هذا الحد. إذ إن هناك كل القوانين التي تميز ضِدَّ غير اليهود، والتي تحافظ على أن يكون التقسيم مقسما ومجزءاً، وعلى سياسات الهجرة العنصرية المنصوص عليها في قانون العودة، وامتلاك الأراضي المتحيزة جذرياً، وسياسات الإسكان والمدرسة – وهلم جرا. لقد كان كل ذلك في الواقع جزءاً مما يسميه فالزر السياسات الدنيويّة التعويضية لقصّة الخروج، التي ربطتها مع دفاعه عن انتصارات إسرائيل، والتي يفضل أن يتركها متنكرة في كونها مفيدة وحرة، ومرتبطة بالأجزاء الودية من الأسطورة التوراتية.

ليس هناك إسرائيل دون غزو الكنعانيين وطردهم أو دون المنزلة الدنيا من الكنعانيين – كما هي الحال الآن. ويقول فالزر إنه لا يوجد أيّ شيء في كتابه أو في أيّ مكان آخر على الاطلاق، أيّ مجال لينأى بنفسه عن هذا المبدأ في الواقع الصهيوني الأساسي. فبمجرد ما تشرع أن إسرائيل هي الدولة، ولكن ليست دولة مواطنيها، بل دولة اليهود، وأن اليهود فقط يمكن لهم أن يهاجروا إلى هناك، فإنك تخصص المواطنين الأصليين من غير اليهود من أجل فصلهم في رتبة أقلّ. وتنشأ التقسيمات من تلك الإيديولوجية، وهو شيء مختلف تماماً عن المساواة في الحقوق، أو المجتمع الحقيقي[1]. وهناك في الواقع خلافات داخل الحركة

(1) يستند كتاب فالزر *Just and Unjust Wars* وكتابه *Spheres of Justice* على توسيع ذلك النقاش في أماكن مختلفة من الخبرة. يقول: إن رأيي في هذين الكتابين أنه «رطانة وثرثرة»، على الرغم أنني قدمت في الكتاب الأول النقطة نفسها التي قدّمتْها مراجعاتُ الكتاب جميعها تقريباً، وبالنسبة للكتاب الثاني، فقد استشهدت بـ دولاند دوركين، الذي حاول فالزر نوعاً ما، وبشكل غير فعال أن يرجح كفته. هناك، مع ذلك، دراسة أعراضية symptology يجب

الصهيونية (وقد قلت كذلك في بداية مراجعتي)، ولكن على أساس سجله الفعلي فيما يتعلق بتلك الخلافات، ولا يمكن لفالزر أن يفتخر بنفسه كثيرا. وبالتالي فإنّه يواصل في التلميح إلى فضائله، وحتى في سلسلة من الاتهامات السخيفة والمضللة والمتطرفة ضدي، فإنّه يدين شروري. دعونا نضع الأمور في نصابها.

منذ عام 1967، كان لفالزر فرصة وافرة لينأى بنفسه علنا من:

1. إغلاق المدارس والجامعات في الضفة الغربيّة؛ والرقابة والتدخل في المناهج الدراسية من قبل قوات الاحتلال العسكري الإسرائيليّ.
2. العقاب الجماعي وحظر التجول ونسف الآلاف من المنازل العربيّة.
3. التعذيب، والإبعاد، وسجن الآلاف من الفلسطينيين باعتقالات إدارية، واستخدام (من قبل حكومة بيريز العمالية) لائحات دفاع الطوارئ.
4. سياسة القبضة الحديدية لبيريز في لبنان، والقصف المنهجي للقنابل منذ 1970 لمخيمات اللاجئين في صيدا وصور والنبطية وبيروت وبعلبك والبداوي ونهر البارد، وقصف المدارس والمستشفيات، والكنائس والمساجد من قبل الجيش والبحرية والقوة الجوية لإسرائيل، واقتلاع مئات الآلاف من الفلسطينيين واللبنانيين من جنوب لبنان.
5. دعم إسرائيل لسعد حداد وبشير الجميل، وسوموزا، والشاه وتقريبا كل نظام جناح يميني قمعي في العالم الثالث، بما في ذلك جنوبي إفريقيا. هل سبق له أن وقع على عريضة، أو انضم إلى الاحتجاجات التي تعارض الأعمال الوحشية أو رفع صوته كما فعل كثيرون لمعارضة مبدأ التمييز ضِدَّ الفلسطينيين؟ هل قال بصوت مسموع إنه يعتقد أن فلسطينيي الضفة الغربيّة يجب أن يسمح لهم، على سبيل المثال، بصناعة الإسمنت بدلا من إرغامهم على استيراده من إسرائيل، أو أن أراضيهم لا ينبغي مصادرتها، أو أنه لا ينبغي جعل قرى كاملها تتحمل

أن تجرى لاحقا حول هاجس فالزر المتكرر بـ«العدالة»، وكيف أن إسرائيل «عادلة»؟ على الرغم من أنها تتصرف «بشكل غير عادل».

عمليات حظر تجول لمدة أربع وعشرين ساعة ولفترة أسابيع؟

لقد كان مرتبطا بشكل رسمي في الولايات المتحدة بمجلة تسمى الجمهورية الجديدة New Republic، التي كانت هجمات صاحبها العنصرية الروتينية (والذي أعتقد أن فالزر قد أهداه كتاب الخروج والثورة) على العرب والثقافة العربيّة والإسلاميّة، والإسلام ديناً والفلسطينيين شعباً، وهذه الهجمات تنتمي إلى عالم سفلي، وحتى الآن لم يظهر فالزر أيّة إشارة، أو علامة على أدنى انزعاج[1]. وبصفته مستشارا للمؤسسات الكبيرة والمرموقة الأمريكيّة-اليهوديّة المختلفة (النداء اليهوديّ المتحد، والمؤتمر اليهوديّ الأميركي، إلخ) فلم يكن لديه ما يقوله عن القائمة السوداء من الأكاديميين التي وضعتها رابطة مكافحة التشهير، أو الافتراءات ضِدَّ أفراد لجنة الشؤون العامة الأمريكيّة-الإسرائيلية. ومن الوقاحة أن يقول إنني ممثل من قبل «عرفات وحبش، وأبو موسى»، خالطا رمز الوطنية الفلسطينية مع اثنين من ألد أعدائه. حسناً، الآن من يمثل فالزر، الطيار الإسرائيليّ الذي يسقط القنابل العنقودية على الأطفال في بيروت، أو الجنرالان شارون وإيتان؟ أنا «فلسطينيّ مسيحي»، كما يقول، أستنبط نظرتي العالمية من ذلك الواقع العرقي والدينيّ؛ ماذا كان سيقول لو وجهت استنتاجات من خلفيته العائلية؟ هل هذا النوع من التحليلات السياسيّة قد نتوقعها من أستاذ في معهد الدراسات المتقدمة؟

ماذا يعرف عن العالم العربي أو الإسلامي؟ إنه يعتمد على إيمانويل سيفان بمعلوماته، والكاتب الإسرائيليّ لمقال[2] عني، والذي كانت كل تأكيداته خاطئة، كما هي الحال مع

---

(1) هذه إحدى العيّنات. إنها توصيف لمسرحية عُرضت على مسرح أمريكي في كامبردج: «... حيث يجد رجل أعمال ألماني زائر، وأمريكية يهودية مهاجرةً، وعربي فلسطيني أنفسهم في ملجأ في القدس تحت حصار عربي. يظهر العربي أنه مخبول، ولكنه مخبول بطريقة متحيّزة في ثقافته. إنه ثمل ومُسمّم باللغة، لا يستطيع أن يُميّز بين الخيال والواقع، يكره الحلول الوسط، دائماً يلوم الآخرين إزاء مأزقه، وفي النهاية يصب جام غضبه جراء إحباطاته على شكل شهوة الدم التي لا غاية لها، على الرغم أنه يثلج الصدر لحظيا. هذه مسرحية سياسية، وما يجعلها مقنعة ودامغة هو تشاؤمها، وهذا قد يعني مصداقيتها. رأينا عربيّ هذه المسرحية في طرابلس ودمشق، وفي الأسابيع الأخيرة في اختطاف حافلة للركاب في غزة، وقتل أبرياء رمياً بالرصاص في شوارع القدس. على هذا المسرح، هذا العربي شخصية خيالية، طبعاً، لكنه في عالم الواقع ليس كذلك، أما مَنْ هو ضربٌ من الخيال فهو أخوه المعتدل» [4 مايو، 1984].

(2) تناقش مقالة سيفان «Edward Said's Arab oritics» التي تدّعي أنها تبين أن الشكوك تساور الكُتّاب العلمانيين، واليسار في العالم العربي حولي. بالتغاضي عن مسألة أنه يُقيم جداله على حالتين غامضتين نوعاً ما، فإن مقالة سيفان لديها القليل لقوله حيال التأثير الفعلي لأعمالي في العالم العربي، مثل: آثارها الإيجابية، وما إلى ذلك. المثالان الرئيسيان

معظم المستشرقين الإسرائيليّين، فإنّه يكتب منطلقاً من هذه التركيبة الغريبة من الجهل الحاقد، والدراية التي تميز مدرستهما، التي من منطقتها قليلة التلهف فهي تنظر من فوق السور إلى العالم الإسلامي الواسع التي يمتلك أيّ منهما أيّ خبرة مباشرة حولها على الإطلاق. ويفترض فالزر أنني «رفضت» ولم أشرك الإسلام لأنني مسيحي. من الواضح أنه لا يمكن أن يتصور الموقف المبدئي المضاد للدينية الذي اتخذته، وهو الموقف الذي يرفض المسيحيّة واليهودية أيضاً. فأنا لست بحاجة إلى تأريخ عدد المرات (بما في ذلك مراجعتي لكتاب فالزر) الذي فيه أتحدى الموجة الخطيرة من المسيحيّة واليهودية وآية الله الإسلامي التي يبجلها بوضوح.

ولكنه كان أقلّ دقة عندما حاول وصف موقفي داخل المجتمع الفلسطينيّ. إنهم في ورطة، صحيح، ثم يقوم بالخطأ المعتاد في ربط المشكلة الفلسطينية مع عناء شعب كامو، والكولونيين الفرنسيين في الجزائر. ومن هنا، نجد عدم قدرة فالزر على تحديد الفرق بين الأمة المعدمة من العرب الفلسطينيين من ناحية، ومن ناحية أخرى، المستوطنين الفرنسيين الذين سمنوا أنفسهم لمدة مئة وثلاثين عاماً بالقوة في الاستيلاء على ما وراء البحار، الذين تعرض مواطنوها إلى إساءة معاملة، واستغلال، حتى نهضوا وضحوا في سبيل البلاد ليبلغ عدد قتلاهم المليون قتيلاً في عملية تحرير أنفسهم من المستوطنين الفرنسيين. لذلك نجد أن فالزر مصاب بالولاء الأعمى لإسرائيل، فهو يرى تشابها عند المستوطنين اليهود في فلسطين في كل مكان ينظر إليه، ولكنه يفشل في رؤية ضحاياهم!

لا يمكن لفالزر باختصار أن يعرف بالفعل كثيراً عن سياسة القمع: فإنّه يستطيع فقط عرض مواقف المكابرة والطرد في اتجاه واحد، في حين يقدم صيغة قياسية من «الليبراليّة» في اتجاه آخر. حتى إنه ليس كبيرا بما يكفي لتجنب Reaganite – وهي عبارة عن الكليشيهات الإسرائيلية

اللذان يقدمهما هما، الأول، «فيلسوف» سوري فاقد لمصداقيته، ويعمل بشكل مباشر لدى النظام السوري ويتكئ تحليله لكتاب الاستشراق على افتراض أنني أعمل لدى المخابرات المركزيّة الأمريكيّة CIA؛ أما المثال الثاني، فهو كاتب لبناني يعيش في الولايات المتحدة وليس لديه جمهور من الأنصار أو القراء في العالم العربي. هذه الالتواءات مفقودة من تقرير سيفان الرسمي حول «العالم العربي»! وغنيّ عن القول أن سيفان لا يبين في تقريره كيف ينظر هذان الكاتبان إلى إسرائيل؟ سيقدّم له ذلك دليلا على «المعاداة العربية للسامية» وفي مقالته اللاحقة. بحذوه حذوي لن يكون في حاجة إلى مثل هذا الدليل!

عن الإرهاب. ويقول إن إدوارد سعيد لا يستنكر الإرهاب. هل يود فالزر حقاً المقارنة بين إحصاءات الجثث؟ بين عامي 1967 و1982، كان هناك 282 من الإسرائيليّين الذين قتلوا بأيدي العنف الفلسطينيّ مقابل عشرين ألف فلسطينيّ قتلوا في صيف عام 1982 وحده. فهل يجرؤ على الإعلان بصراحة عما كان يوحي به – أن عدد القتلى الفلسطينيين بالآلاف أقلّ بكثير من العدد القليل من ضحايا العنف الفلسطينيّ من الإسرائيليّين؟ وفي تفسير فالزر للظلم، فإنّه يضع حملة الدولة الإسرائيلية المتعمدة ضِدَّ الشعب الفلسطينيّ، وهي الحملة التي بدأ تأملها بعض الإسرائيليّين (على سبيل المثال، توم سيغيف وبيني موريس) وليس الصهاينة الأميركيين؛ لأن حجمها أصبح مروعاً ويتزايد على نطاق واسع: عمليات الطرد الجماعي، وتحرير العبيد، وتجريف مئات القرى، وعمليات الطرد في عامي 1948 و1949، وصولاً إلى جرائم الاحتلال، وتدمير لبنان، والرفض المنهجي للسلام؟ وفي مقابل هذا السجل، يعمل فالزر على إعادة طرح أفكاره حول الإرهاب، والمقاتلين ممثلين للتحرير الفلسطينيّ، مع المعرفة بشكل جيّد أنه من بين الممثلين المفوضين من الشعب اليهوديّ، هناك رجال مثل بيغن وشامير. في الواقع، يعرف فالزر بالضبط من يمثل الفلسطينيين: إذ لم تكن هوياتهم مخفية. ولكن فالزر قد حارب ممثلينا في كل مناسبة، وخصوصاً عندما يكون لديهم طرح خطط مفصلة لمفاوضات السلام مع إسرائيل. هل سيقول فالزر بصراحة ما قلناه، أننا نؤيد المفاوضات بين منظمة التحرير الفلسطينية وإسرائيل؟ بالطبع لا. اليوم يتم قيادة الدولة اليهوديّة من قبل وزراء مثل شارون (بطل قبية وغزة وشاتيلا) ورابين (المعروف بسمعته الخاصّة بخمسين ألف فلسطينيّ دون مأوى): يقول فالزر إنه لا يشعر بالثقة في قيمه إذا كان اليهود بلا دولة، وتم قيادتهم من قبل «عرفات، حبش، وأبو موسى». ومن الواضح أن فضيلته لا ترقى إلى إقامة دولة فلسطينية. فما الذي يشكل المزيد من الثقة لليهودي اليوم، هل هو شجب الإرهاب الفلسطينيّ جنبا إلى جنب مع ريغان وشولتز، أم إدانة إرهاب الدولة الإسرائيلية مع تشومسكي وشاحاك؟

ومن الجدير بالذكر أنه قد تم شجبي ولعني مراراً وتكراراً وبشكل علنيّ من قبل أبو موسى لدعم عرفات ومبادرته للسلام مع الأردن، وأن حبش وأنا في جبهتين متناقضتين. ويمكن للمفكرين القوميين –على الرغم من خجل فالزر– أن يقولوا أشياء لا يفضل أن يقولها أساتذة

فاضلون في برينستون. آه نعم، إن للسلام الآن موقفاً شجاعاً جداً في الواقع، ولاسيما أنه يرافق كل ذلك الهراء المروع حول عدم وجود أيّ سلام فلسطينيّ الآن. إنني أتساءل عما إذا كان يمكن لفالزر أن يتحمل السلام الفلسطينيّ الآن، وهو يقول ما يقوله الإسرائيليّ: أنه علينا أن نمتلك سلاماً مع إسرائيل بسبب أن اليهود يمثلون تهديداً ديموغرافياً، فهم يتكاثرون بسرعة كبيرة! ويرجح أن يكونوا بأعداد كبيرة في عقد من الزمان!

وبدلاً من الضغط على المطالب الملحة المتغطرسة على الناس، الذين تكون حالة شعب فالزر وحركتهم المفضلة قد اضطهدت دون رحمة، ينبغي له التعبير عن التعاطف والتكفير. نعم، الرحمة والغفران. من بين صهاينة أمريكا كان الاستعداد للسلام مع الفلسطينيين الذي تم ربطه بوضوح مع مثل هذه الكراهية، والكره للفلسطينيين بوصفهم شعباً. وهذا يذكرني بالشخصية في رواية جين أوستن «التي تجهزت للزواج بمزاج كاره للبيت، والانضباطية، والسكينة العائلية، وببؤس المودة الخائبة الأمل، وازدراء الرجل الذي كانت ستتزوجه».

إن المقطع الأخير القصير النظر والشحيح لفالزر، مع سلسلته المكونة من المعادلات الزائفة بين حذره الحكيم وإرهابنا الغادر، هو أكثر من كتالوج مؤهلاته الخنوع لفترات طويلة لإسرائيل القوية. إنه رجل الحاشية الودود، وهو راوية أساطير هاوٍ، وبطل قوي، وهو رجل صغير خائف لا يليق تماماً لمسألة كنعان وفلسطين، وبالكاد تكفي مؤهلاته للأجزاء السهلة من قصّة الخروج.

Select bibliography

Ahmad, Aijaz, *In Theory*, New York: Verso, 1992.

Al-'Azm, S.J., "Orientalism and Orientalism in Reverse," in *al-Istishrāq wa-l-Istishrāq Ma'kusan*, Beirut, 1981 (partially translated in *Khamsin* (London) 8, pp. 5-26).

Althusser, Louis, *For Marx*, London: Verso, 1996.

Arnold, Matthew, *Culture and Anarchy*, ed. J. Dover Wilson, Cambridge University Press, 1988.

---, *Literature and Dogma* (ed.) James C. Livingston, New York: Fredrick Unger Publishing Company, 1970.

Alexander, Edward, *Matthew Arnold and John Stuart Mill*, New York: Columbia University Press, 1965.

Asante, Molefi Kete, *Afrocentricity*, Trenton, NJ: African World Press, Inc., 1988.

Bacon, Francis, *Advance of Learning and Novum Organum*, New York: Willey Book Company, 1944.

Balibar, Etienne, *Spinoza and Politics*, trans. Peter Snowdon, London: Verso, 1998.

Barker, Francis, Peter Hulme, Margaret Iversen, and Diane Loxley (eds.), *Literature, Politics and Theory*, Papers from the Essex Conference 1976-84, London: Methuen, 1986.

Bellah, Robert, *The Broken Covenant*, New York: Seabury Press, 1975.

Benda, Julien, *The Treason of the Intellectuals*, New York: W. W. Norton and Company, Inc., 1928.

Bennington, Geoffrey and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, trans. Geoffrey Bennington, University of Chicago Press, 1993.

Berkowitz, Peter, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Bernstein, J. M. (ed.), *The Culture Industry*, London: Routledge, 1991.

Blumenberg, Hans, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace, Cambridge: MIT Press, 1983.

Bové, Paul, "Hope and Reconciliation: A Review of Edward Said," *Boundary 2*, 20:2 (1993).

---, *Intellectuals in Power*, New York: Columbia University Press, 1986.

Boyarin, Daniel and Jonathan Boyarin, "An Exchange on Edward Said and Difference: Towards a Dialogue with Edward Said," *Critical Inquiry* (1989), 626-633.

Boyarin, Jonathan, "Reading Exodus into History," *New Literary History* 23 (1992), 523-554.

Bradley, F. H., *Ethical Studies*, Oxford: The Clarendon Press, 1927.

Brie, Germaine, *Camus and Sartre: Crisis and Commitment*, New York: Delacorte Press, 1972.

Bromert, Victor, "Orientalism and the Scandals of Scholarship," *American Scholar* 48 (1979), 537-538.

Burke, Edmund and Thomas Paine, *Reflections on the Revolution in France/ The Rights of Man*, Garden City, New York: Anchor Press/Doubleday, 1973.

Burke, Kenneth, *A Grammar of Motives*, New York: Prentice-Hall, Inc., 1945.

Burnier, Michel-Antoine, *Choice of Action*, trans. Bernard Murchland, New York: Random House, 1968.

Cavell, Stanley, *A Pitch of Philosophy*; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994·

Chattergee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, London: Zed, 1986.

Chomsky, Noam, *Language and Responsibility*, New York: Pantheon Books, 1979.

---, *The Chomsky Reader*, New York: Pantheon Books, 1987.

Clifford, James, *The Predicament of Culture*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Corless, Roger J., *The Vision of Buddhism*, New York: Paragon House, 1989.

Crossman, Richard (ed.), *The God That Failed*, New York: Harper, 1949.

Dawson, Carl and John Pfordresher (eds.), *Matthew Arnold, Prose Writings*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1979.

Deleuze, Gilles, *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco, CA: City Light

Books, 1988.
Deleuze, Gilles and Felix Guattari, *What is Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1994.
Derrida, Jacques, *Of Spirit*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, University of Chicago Press, 1991.
---, *Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf, New York: Routledge, 1994.
---, *The Ear of the Other: Otobiographies, Transference, Translation: Tests and Discussions with Jacques Derrida*, trans. Peggy Kamuf, New York: Schocken Books, 1986.
---, "To Do justice to Freud: The History of Madness in the Age of Psycho-analysis," *Critical Inquiry* 20:2 (1994).
---, *Writing and Difference*, University of Chicago Press, 1978.
Dewey, John, *Experience and Nature*, New York: Dover Publishers, Inc., 1958.
Diamond, Malcolm, *Contemporary Philosophy and Religious Thought*, New York: McGraw-Hill, 1974.
Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, 1982.
Drinkwater, J. F., "Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity (book reviews)," *History Today* 44:9 (1994), 57-58.
Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Karen Fields, New York: The Free Press, 1995.
Hegel, G. W. F., *Introduction to The Philosophy of History*, trans. Leo Rauch, Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 1988.
Heidegger, Martin, "The Ontotheological Nature of Metaphysics," in *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh, New York: Harper and Row, 1969.
Hoare, Quintin and Geoffrey Nowell Smith (eds.), *Selections from the Prison Note Books*, New York: International Publishers, 1989.
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, London: Oxford University Press, 1909.
Hobson, John A., *Imperialism*, London: George Allen and Unwin Ltd., 1902.
Hourani, Albert, "The Road to Morocco," *The New York Times Review*, 8 March 1979, 27-29.

Hulme, Peter, Margaret Iversen, and Diane Loxley (eds.), *The Politics of Theory*, Proceedings of the Essex Sociology of Literature Conference, University of Essex, Colchester, 1983.

James, C. L. R., *Beyond a Boundary*, London: Hutchinson, 1963.

James, David, *Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement*, Berkeley, California: University of California, 1988.

Jefferson, Thomas, *Notes on the State of Virginia*, Query XVII, in A. A. Lipscomb and A. E. Bergh (eds.) Writings of Thomas Jefferson, Washington, D.C., 1905, vol. 2.

Kort, Wesley A., *Take Read*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1996.

Larrain, Jorge, *The Concept of Ideology*, Athens, GA: The University of Georgia Press, 1979.

Lehnberger, Sigrid L., "Julien Benda's Characterization of the 'Clerc,' 1927-1948," Ph.D. Dissertation, Duke University (1949).

Levinson, Marjorie, "News from Nowhere: The Discontents of Aijaz Ahmad," *Public Culture* 6 (1993), 97-131.

Lilla, Mark, "The Politics of Jacques Derrida," *The New York Review* 45: 11 (1998), 36-41.

Livingston, James, *Matthew Arnold and Christianity*, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1986.

Locke, John, "An Essay Concerning Human Understanding," in *The Empiricists*, Garden City, New York: Anchor Books, 1974.

Louth, Andrew, "Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity (book reviews)," *Journal of Theological Studies* 46:2 (1995), 737-740.

Machiavelli, Niccolò, *The Prince and the Discourses*, New York: Random House, 1950.

Martin, Catherine Gimelli, "Orientalism and the Ethnographer: Said, Herodotus, and the Discourse of Alterity," *Criticism* 32:4 (1990).

McCarney, Joe, *The Real World of Ideology*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities

Press, 1980.

Milbank, John, *Theology and Social Theory*, Oxford: Basil Blackwell, Ltd., 1990.

Mill, J. S., *Considerations on Representative Government*, London: Longman, Green, Longman, Roberts, and Longman, 1865.

Mufti, Aamir R., «Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of <Minority Culture,» *Critical Inquiry* 25:1 (1998), 95-125.

Nehamas, Alexander, "A Touch of the Poet," *Raritan: A Quarterly Review* 10 (1990), 104-125.

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morality and Other Writings*, ed. Keith Ansell-Pearson and Carol Diethe, Cambridge University Press, 1994.

---, *Twilight of the Idols*, London: Penguin Books, 1968.

Novack, Michael, *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York: Simon and Schuster, 1982.

Nussbaum, Martha and Joshua Cohen, *For Love of Country*, Boston: Beacon Press, 1996.

O'Brien, Conor Cruise, *Albert Camus: Of Europe and Africa*, New York: Viking Press, 1970.

Palmer, Bryan D., *Descent into Discourse*, Philadelphia: Temple University Press, 1990.

Pinkus, Philip, *Swift's Vision of Evil*, Charlottesville: University of Virginia Press, 1975·

Plato, *The Republic of Plato*, trans. Allan Bloom, New York: Basic Books, 1968.

Prakash, Gyan, "Orientalism Now," *History and Theory* 34:3 (1995), 199- 210.

Proudfoot Wayne, *Religious Experience*, Berkeley, CA: University of California Press, 1985.

Robbins, William, *The Ethical Idealism of Matthew Arnold*, University of Toronto Press, 1959.

Rockefeller, Steven, *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*, New York: Columbia University Press, 1991.

Rodinson, Maxime, *Europe and the Mystique of Islam*, trans. Roger Veinus, Seattle: University of Washington Press, 1987.

---, *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce, New York: Pantheon Books, 1973.
---, *Muhammad*, trans. Anne Carter, New York: Pantheon Books, 1980.
Rorty, Richard, *Essays on Heidegger and Others*, New York: Cambridge University Press, 1991.
---, *Objectivity, Relativism, and Truth*, New York: Cambridge University Press, 1991.
---, "The Professor and the Prophet," *Transitions* 52 (1991), 70-78.
Rose, Gillian, *Mourning Becomes the Law*, Cambridge University Press, 1996.
Rosen, Michael, *On Voluntary Servitude*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
Said, Edward, *After the Last Sky*, photographs by Jean Mohr, New York: Pantheon Books, 1986.
---, *Beginnings: Intention and Method*, New York: Columbia University Press, 1985.
---, *Covering Islam*, New York: Pantheon Books, 1981.
---, *Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf, 1993.
---, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.
---, "Michael Walzer's *Exodus and Revolution*: A Canaanite Reading," *Grand Street* 5 (1985-6), 86-106.
---, *Musical Elaborations*, New York: Columbia University Press, 1991.
---, «Nationalism, Human Rights, and Interpretation,» *Raritan* 12:3 (1993), 26-51.
---, "Orientalism, an Afterword," Raritan (1995), 45-46.
---, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.
---, *Peace and Its Discontents*, New York: Vintage Books, 1996.
---, *Representations of Intellectuals*, New York: Pantheon Books, 1994.
---, *The Politics of Dispossession*, New York: Pantheon Books, I994.
---, *The Question of Palestine*, New York: Vintage Books, I980.
---, *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
Schleiermacher, Friedrich, *On Religion*, Cambridge University Press, 1988.

---, *The Christian Faith*, Edinburgh: T. and T. Clark, 1928.

Schulze, Hagen, *States, Nations and Nationalism*, trans. William E. Yuill, Oxford: Blackwell, 1996.

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought, Volume Two: The Age Of Reformation*, London: Cambridge University Press, 1978.

Smith, Peter, "*Mansfield Park* and the World Stage," *The Cambridge Quarterly* 23:3 (1994), 203-229.

Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Spinoza, Benedict de, *A Theological-Political Treatise, A Political Treatise*, trans. R. H. M. Elwes, New York: Dover Publishing Company, Inc., 195l.

---, *On the Improvement of the Understanding, The Ethics, Correspondence*, trans. R. H. M. Elwes, New York: Dover Publications, Inc., l955.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?" in C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*; Macmillan Education: Basingstoke, 1988, pp. 271-313.

Starkman, Miriam Kosh (ed.), *Gulliver's Travels and Other Writings by Jonathan Swift*, New York: Bantam Books, 1962.

Steffes, Michael, "Slavery and *Mansfield Park*: The Historical and Biographical Context," *English Language Notes* 34:2 (1996), 23- 41.

Stocking, George W., *Race, Culture, and Evolution*, University of Chicago Press, 1982.

Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, 1975.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, trans. George Lawrence, ed. J. P. Mayer, New York: HarperPerennial, 1988.

Trilling, Lionel, *Matthew Arnold*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1939.

Tucker, Robert C. (ed.), *The Marx-Engels Reader*, 2nd edn., New York: W. W. Norton and Company, 1978.

Van der Veer, Peter, *Religious Nationalism*, Berkeley, CA: University of California Press, 1994.

Viswanathan, Gauri, *Outside The Fold: Conversion, Modernity and Belief*,

Princeton University Press, 1998.
Waite, Geoff, *Nietzsche's Corps/e*, Durham, NC: Duke University Press, 1996.
Walcott, Fred, *The Origins of Culture and Anarchy*, University of Toronto Press, 1970.
Walzer, Michael, *Exodus and Revolution*, New York: Basic Books, 1985.
---, *Just and Unjust Wars*, New York: Basic Books, 1977.
---, *Spheres of Justice*, New York: Basic Books, 1983.
---, *The Company of Critics*, New York: Basic Books, 1988.
Walzer, Michael and Edward Said, "An Exchange: Michael Walzer and Edward Said," *Grand Street* 5 (1985-6), 246-259.
Weber, Max, *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press, 1991.
Weiss, Harold, "The Genealogy of Justice; Chomsky and Said vs. Foucault and Bové," *Philosophy Today* 33:1 (1989).
West, Cornel, *The American Evasion of Philosophy*, Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1989.
White, Hayden, *Metahistory*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1983.
Widengren, Geo, *Mani and Manichaeism*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965.
Williams, Raymond, *Culture and Society*, New York: Columbia University Press, 1983·
---, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, 1977.
Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1953.
Young, Robert, *White Mythologies*, New York: Routledge, 1990.

نبذة عن المترجم:

الدكتور قصي أنور الذبيان، حاصلٌ على درجة الدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة أركنسا في الولايات المتحدة الأمريكيّة. يعملُ حالياً أستاذاً مساعداً في قسم اللغة الإنجليزيّة في الجامعة الهاشميّة في الأردن. يُدَرِّسُ الأدب، والأدب المقارن، والنقد الأدبيّ. وتتمحورُ اهتماماته البحثيّة حول أدبِ ونظريةِ ما بعد الكولونياليّة، والدراسات الشرق أوسطيّة، والدراسات الثقافيّة، والترجمة من منظورٍ ما بعد كولونياليّ.

إدوارد سعيد

يُقدّم هذا الكتاب عرضا مُميّزا لنقد إدوارد سعيد للثقافة الحديثة، عبر تسليط الضوء على التمايز القائم بين الدين والعلمانية، وهو ما تتكئ عليه فكرةُ هذا الكتاب. ويُعالَج هذا التمايز على نحوٍ حرفيٍّ ومجازيّ في آن، إذ يُشير المؤلف إلى التقاليد الدينيّة، من جهة، وتلك العلمانيّة، من جهة أخرى، وإلى المجازات التي تُوسّع معنى الدين والعلمانيّة ومرجعيّتهما. كما يتناول المؤلف هذه المجازات باعتبارها أفضلَ وسيلةٍ لتنظيم المتون النصيّة غير المتجانسة الخاصّة بسعيد - بدءاً بكتابه الأول: جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية، مروراً بكتاب: الاستشراق: أكثر كتبه تأثيراً، وانتهاء بأعماله الأخيرة حول المسألة الفلسطينية. إن ثنائية الدين-العلمانيّة، تكمن كتمايُز يُمثل فعلاً تخييلياً واستمراريّة سرديّة، قابع خلف نقد سعيد الثقافيّ، ومفهوم المسؤوليّة لديه، فضلاً عن جدله العامّ مع مايكل فالزر حول معنى قصّة الخروج أو الإقصاء والمسألة الفلسطينية .

علي مولا






9789948018520

المعارف العامة
الفلسفة وعلم النفس
الديانات
العلوم الاجتماعية
اللغات
العلوم الطبيعية والدقيقة / التطبيقية
الفنون والألعاب الرياضية
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة